YASSIN AL-HAJ SALEH

فكر سياسة
POLITICS ♦ THOUGHT

ياسين الحاجّ صالح

الثقافة كسياسة

المثقّفون ومسؤوليّتهم الاجتماعيّة في زمن الغيلان



الثقافة كسياسة

المثقّفون ومسؤوليّتهم الاجتماعيّة
في زمن الغيلان

الثقافة كسياسة: المثقّفون ومسؤوليّتهم الاجتماعيّة في زمن الغيلان / فكر - سياسة
ياسين الحاجّ صالح / مؤلّف من سوريّة
الطبعة الأولى، 2016

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسيّ:
المصيطبة، شارع ميشال أبي شهلا، متفرّع من جسر سليم سلام
مفرق الجامعة اللبنانيّة الدوليّة LIU ، بناية النجوم، مقابل أبراج بيروت
ص. ب 5460-11 ، الرمز البريديّ 2190-1107 ، بيروت، لبنان
هاتفاكس 707891/2 1 961+
e-mail: mkpublishing@terra.net.lb
info@airpbooks.com
التوزيع في الأردنّ:
دار الفارس للنشر والتوزيع
ص. ب 9157 ، عمّان 11191 الأردنّ،
هاتف 5605431 6 962+ / 5605432 6 962+ هاتفاكس 5685501 6 962+
موقع الدار الإلكترونيّ: www.airpbooks.com

تصميم الغلاف والإشراف الفنّيّ:
[signature] ® عمّان، هاتف 95297109 7 962+
خطوط الغلاف: **زهير أبو شايب** / الأردنّ
الصفّ الضوئيّ: **المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر** / بيروت، لبنان
التنفيذ الطباعيّ: **ديمو برس** / بيروت، لبنان

ISBN 978-614-419-670-0

ثقافة وسياسة
POLITICS ✦ THOUGHT

ياسين الحاجّ صالح

الثقافة كسياسة

المثقّفون ومسؤوليّتهم الاجتماعيّة في زمن الغيلان





قائمة المحتويات



إهداء

إلى سميرة في غيْبتها الكبرى
الشريكة في هذا وفي غيره، وفي الكل



مقدمة

تعمل نصوص هذا الكتاب على إظهار ما هو سياسي في الثقافة ، وكشف ممارسات سياسية في أعمال مثقفين ، سوريين أساساً ، تعطي انطباعاً بالتجرد عن السياسة والابتعاد عن الصراع السياسي . تَوجُّه الكتاب بذلك معاكس لتوجه كتابين سابقين للمؤلف : **أساطير الآخِرين** (٢٠١١) ، **وبالخلاص ، يا شباب!** (٢٠١٢) ، وقد عملت فيهما على تحويل كل من الدين والسجن إلى موضوعين ثقافيين ، وإدراجهما في جدول النقاش الثقافي العام .

ما يشرِط إمكان هاتين الوجهتين المتقابلتين هو أن الثقافة والسياسة ميدانان من العمل المشترك ، يحوز المنخرطون فيهما على سلطات ورساميل رمزية متفاوتة ، ويتعين أن يتحملوا في المقابل مسؤوليات اجتماعية لا وجه عادلاً للتنصُّل منها . المثقف والسياسي فاعلان عامان ، تترتب على ما يقومان به آثارٌ عامة ، مُستوجِبة للمساءلة ، وإن تكن أدوات الثقافة مغايرة لأدوات السياسة . تشتغل الثقافة بالكلمات وتراكيبها (تقتصر مواد الكتاب على «ثقافة الكلمة») ، فيما تشتغل السياسة بالقوة وموازينها . لكن لا الثقافة مُبرّأة من علاقات قوة وصراعات حول السلطة والاعتراف والمكانة ، ولا السياسة منفصلة عن إنتاج معارف وخطابات ، يتعهده السياسيون وأعوانهم . السياسي المحض الذي يعمل حصراً في حقل القوة غير موجود ، ومثله المثقف المحض الذي يلهو في ملعب الكلمات البريئة . الكلمات البريئة غير موجودة على أي حال . صحيح أن الكلمات لا تقتل ، لكنها قد تستخدم لتبرير القتل أو التحريض عليه أو السكوت عنه أو حجبه أو تبديل اسمه .

يعمل المثقفون في حقل اجتماعي سياسي مستقطَب ، ويعرفون أن كلماتهم

ونصوصهم تُوظَّف ضمن هذا الحقل لتسويغ خيارات وانحيازات ومواقف سياسية أو لها أثر سياسي مباشر. وفي سورية، وموادُّ الكتاب لا تكاد تتكلم على غيرها، للمثقفين إيديولوجية فئوية ضمنية تقول إنهم، بالتعريف، في موقع اعتراض على النظام السياسي القائم، من حيث كونهم مثقفين فحسب. هذا غير صحيح، ليس فقط لأن من المثقفين موظفين في أجهزة السلطان، ولا تنعزل مواقعهم وآراؤهم عن علاقات القوة المشكلة للنظام السياسي، ولا كذلك لأن تفضيلات مثقفين اتجهت طوال عقود وعلى نحو نسقي إلى النيل من خصومه السياسيين والثقافيين، إن لم تجاهر بتبريره صراحة، ولكن كذلك لأن التفضيلات السياسية والمواقع الاجتماعية لمثقفين كثيرين، بخاصة من يجمعون بين كونهم «مثقفين فحسب» وبين إرادة نسبة صفة اعتراض سياسي وأخلاقي لأنفسهم، تضعهم في دائرة النخبة الاجتماعية التي تحظى بقدر من الحصانة والامتياز مقابل قدر من الولاء للنظام، أو التبرير المُداوِر، أو التجنّب والصمت.

كان نمط الكتابة الفكرية المواكبة للزمن البعثي- الأسدي هو الكتابة غير المسكونة، الخالية من البشر، في بلد أُخليت سياسته كلياً من سكانه. فمثلما قام النظام السياسي على تغييب العموم واغتيابهم، وعلى منعهم من إنتاج التمثيل، والتقرير في الشأن العام من فوق رؤوسهم، طرد النمط الكتابي المهيمن البشر من النص، وشارك منتجوه في اغتيابهم، وفي الكلام عليهم من فوق رؤوسهم. وكلما أمعن السلطان في تغييب الجمهور من السياسة، اشتد اغتياب أهل الفكر للجمهور المُغيَّب وإنكار جدارته الثقافية، والسياسية والأخلاقية، على ما تحاول موادّ هذا الكتاب أن تظهر.

العقيدة التي انبنت على التغييب السياسي للجمهور، وتطوعت في خدمة الاغتياب العام، هي الثقافوية التي هيمنت في مراتب المثقفين في سورية في ربع القرن السابق للثورة. وأعني بالثقافوية شرح المجتمع والسياسة بالثقافة مفهومة كـ«عقلية» أو «ذهنيات»، والتكتم بخاصة على الأوضاع السياسية العيانية، وعلى شروط حياة أكثرية السكان الاقتصادية والاجتماعية، والميل،

بالعكس ، إلى اعتبار هذه الشروط ذاتها نتاجاً لذهنية السكان أو عقلهم . ولذلك فإن نقد الثقافوية ، وهو عنوان أساسي في هذا الكتاب ، ليس مجرد اعتراض على منهج حتموي ضيق للتفسير ، ولا هو محاولة لكشف انحيازات اجتماعية وسياسية للثقافويين ، تُموِّه منابع المشكلات والصراعات الاجتماعية ، وليس مدخلاً بالغ الأهمية إلى إضاءة العالم الاجتماعي والسياسي الذي تُشكِّل الثقافوية حجابه الإيديولوجي ، ما أسميه العالم الأول الداخلي ؛ وإنما هو ، فوق ذلك كله ، فعل اعتراض سياسي مباشر على هذا العالم الأول ، وعلى نخبة السلطة التي تتماهى في سياسة «عالمها الثالث الداخلي» بـ«العالم الأول» ، الرأسمالي والمسيطر و«المتحضر» ، في سياسة العالم الثالث العالمي في الأزمنة الاستعمارية . حداثية الأشياء والعناوين الإيديولوجية والواجهات التي يُحامي عنها الثقافويون العلمانيون تتوافق مع ظهور ثنائية اجتماعية ، ثنائية أمتين أو عالمين ، العالم الأول والعالم الثالث ، أمة الصاعدين الممتازين الجديرة بالحماية والتي يتمتع أفرادها العاقلون الذكور (مع حاشية نسويّة «حديثة» المظهر) ، وجموعها المنضبطة والمنقادة ، بحقوق ، ويشكل الثقافويون مثقفيها العضويين ؛ ثم أمة المعزولين المحرومين التي لا تستحق الحماية ولا حقوق لأفرادها ، وجموعها الهائجة الجاهلة التي لا عقل لها . ليس فقط لا يتوحد السوريون ولا تتشكل منهم أمة على أسس مفهوم الحداثة الذي يروج له الثقافويون ، بل إن هذا المفهوم يتوافق ، بالأحرى ، مع خوض أمة العاقلين من أصحاب الحقوق حرباً مطلقة ضد أمة الجاهلين المحرومين من الحقوق ، بنسائها «المتخلفات» المحتقرات اللاتي يُغتصَبن في المقرات الأمنية ، ورجالها المتخلّفين الذين يُعذّبون ويقتلون في مصانع الرعب تلك . ليس جذر ما نشهده منذ خمس سنوات من حرب استخدم فيها كل سلاح ، من الطيران الحربي إلى السلاح الكيماوي إلى براميل المتفجرات إلى القتل تحت التعذيب إلى الحصار والقتل جوعاً ومرضاً ، غير حرب العالم الأول ، الأسدي ، ضد العالم الثالث السوري .

في «سورية الأسد» ، عاش معظم المثقفين في العالم الأول أو على

حواشيه ، بينما دُحر العالم الثالث بعيداً إلى الهوامش غير المرئية ، فلا يُسمَع له صوت . هذا وفر بيئة مناسبة لصعود السلفية الجهادية بعد تفجر الثورة وصراعاتها العنيفة منذ ربيع ٢٠١١ . هنا ، وبخصوص الإسلاميين عموماً ، نحن حيال ثقافوية إسلامية ، تُعرِّف الجمهور أيضاً بالمعتقد الديني ، وتُفسِّر سوء الحال بابتعاد مزعوم عن «الإسلام» ، وتستنتج وجوب أيلولة الحكم للإسلاميين استناداً إلى الماهية الإسلامية لـ«الأمة» . ولا يعدو هذا المشروع كونه مشروع سيطرة نخبوية ، مرشحاً لطحن البشر بصورة لا تحسد المطحنة البعثية- الأسدية في شيء .

بعد الثورة السورية التي أكتب هذه المقدمة في أجواء ذكرى تفجرها الخامسة ، تطور لديّ تشكك عميق بمفهوم المثقف ذاته ، إذ يبدو أنه يحمل في سِجلِّه الوراثي غريزة الصعود الطبقي والانفصال عن العامة ، وعن أي بيئات اجتماعية حية ، والعيش في المقابل في بيئة خاصة معقمة ، تشكل جيباً ضمن «أمة العاقلين» أو «أمة الدولة» . السجل الوراثي لمفهوم المثقف تشكل عبر الطفرة التاريخية التي أفضت إلى ظهور هذا الكائن الجديد في سياق ملتبس : الحداثة/ الاستعمار في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . هذا لا يوجب حتماً التخلي عن المفهوم والدور المنسوبين للمثقف ، لكنه يستوجب تشككاً قوياً فيهما معاً ، وكذلك في «الرسالة» المُضمّنة فيهما : التنوير والقيادة الفكرية والتاريخية . تلزم جهود قوية لإحداث طفرة في السجل الوراثي لمفهوم المثقف ، كي يتجه بكيانه ووجدانه نحو أمة الجاهلين ، المقموعين من الدولة والمحرومين من السياسة والحقوق . في شروطنا الحالية ، جملة مفهوم المثقف والدور والرسالة تتوافق مع أن يكون المثقف عنصراً من «الغرب الداخلي» أو العالم الأول الداخلي ، وليس من «الشرق» أو العالم الثالث .

وهذه البنية تبيح لنا القول إن النتاج الفكري لمثقفي العالم الأول الداخلي هو بمثابة استشراق داخلي ، موضوعه مثل نموذجه الأصلي هو «الشرق» مردوداً إلى الدين . وهو ما يُدرِج نقد هذا الضرب من الاستشراق في عملية التحرر

السياسي والاجتماعي والثقافي ، التي كان التحرر من الاستعمار جولة فحسب من جولاتها ، وما يشكل استئنافاً لعمل إدوارد سعيد وتلاميذه .

***

تشكل الثقافوية ضرباً من استمرار منهجي للاقتصادوية ذات الأصول الماركسية التي هيمنت في تفكير جيل سابق من المثقفين السوريين ، ومر بها معظم ثقافويي اليوم ، لكن ثمة فروقاً بينهما ، جرى التطرّق إليها في بعض مواد الكتاب ، ومنها النزعة الحتمية ، والتفسير الاختزالي بعامل واحد . ومنها أن الاثنتين منشغلتان بصورة ما بمفهوم «التخلف» ، لكن مع فارق مهمٌ بينهما في هذا الشأن . فالاقتصادوية تشرح التخلف بمفردات الاقتصاد السياسي (الفقر ، البطالة ، مستوى التأهيل ، سياسات الدولة الاقتصادية والاجتماعية ، نمط التراكم الرأسمالي القائم ، ترابط أنماط الإنتاج على المستوى العالمي . . .) ، وتطور موقفاً سياسياً نفسياً متعاطفاً مع «المُتخلّفين» ، داعماً لهم في الكفاح من أجل تغيير أحوالهم ، فيما تطور الثقافوية موقفاً سياسياً نفسياً كارهاً لـ«المتخلفين» المفترضين ، متعالياً عليهم ومغتاباً لهم وعدائياً تجاههم . وهو ما يَسْهُل أن يتمفصل مع النزعات الطائفية في سياقنا السوري المعلوم ، وما يقلل الحساسية العامة حيال ما يصيب أولئك «المتخلفين» التعساء . ليست الثقافوية ، تالياً ، خطأً في التحليل أو قصوراً في المعرفة ، وليست بحال من أخطاء الفكر ، إنها من خطايا السياسة والضمير العام بالأحرى . ولا يعدو المرء الإنصاف إن قال إن بعض رموز الثقافوية الذين جرى تناول أعمال لهم في هذا الكتاب يُكنّون أشد الضغينة للناس الذين يفترض أنهم يحاولون تنويرهم . الثقافوية بهذا المعنى إيديولوجيا خطرة ، رجعية ويمكنها أن تكون فاشية ، تُسهِّل إلحاق الأذى بعموم الناس ، وترتبط دون اعتراض بأوضاع يَسهُل إيذاؤهم فيها .

وبعد هذا كله ، ليست المشكلة في الثقافوية أنها نقد أحادي الجانب للثقافة ، يتكتم على الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، وكذلك الأوضاع الدولية ، مما لا يستقيم فهم شيء في عالم اليوم دون أخذه في الاعتبار

(وبما ألحّت عليه فصول الكتاب) ؛ مشكلة الثقافوية ، بالأحرى ، أنها لا تنتقد الثقافة ذاتها إلا بعد تقليصها إلى بُعدِها الموروث ، إلى ما يفترض أنه الأصل الثابت المستمر . لن نجد عند أعلام الثقافوية السوريين نقداً لنمط إنتاج الأفكار والعلاقة بين المعارف والتجارب ، وتكوين الحقل الثقافي المحلي ، ومدى استقلالية المنتجين الثقافيين بأدواتهم وشروط عملهم ، ولن نجد ، من باب آخر ، إشارات ناقدة لإدخال نخبة الدولة الأسدية مفاهيم مثل «البيْعة» و«تجديد البيعة» ، ومثل «الإجماع» ، ومثل «المَكْرُمة» و«العطاء» ، ومثل «الأب القائد» ، كمدركات أساسية تُسمّي العلاقة بين عموم السكان في سورية والحاكم ، تُسمي أيضاً النكوص الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي تمادى جيلين قبل تفجر ثورة ٢٠١١ ، وكانت السلطنة الأسدية مضخّته الكبرى .

وخلافاً لعقيدة ثقافوية غير مبرهن عليها ، فإنه لا أساس لافتراض استمرارية تاريخية تلقائية ، لا تنقطع بغير جهد قطيعة خاص ، قد يقتضي حرباً طويلة أو دولة مركزية عنيفة ، يحصل أن توصف بأنها «تنظيماتية» أو «يعقوبية» (عزيز العظمة) ، وتعمل بكل تَجرُّد على المجانسة الاجتماعية والتوحيد السياسي والتحديث الثقافي . الأصح في ما نرى أن الحاضر هو زمن الحياة والأحياء والإحياء ، وأن الماضي لا يتمادى إلى اليوم إلا بجهد خاص ، جهد وصل وإحياء ، أو بعثٍ واستحضار . ما يلزم تالياً هو النظر في بنية الحاضر ، في القوى العاملة والمُعتمِلة فيه ، وفي وكلاء الماضي من النخب السياسة والاجتماعية التي تحيي القديم وتبعثه في الحاضر . ولا وجه للتهرب من هذا الواجب بافتراض آخر ، أسوأ من الاستمرارية التلقائية ، افتراض أن لتاريخنا خصوصية تجعل الماضي قوياً ومجتاحاً للحاضر الضعيف . لا خصوصية لتاريخنا ، وماضينا مثل أي ماضٍ غيره لا يفعل شيئاً ، الحاضر هو الفاعل ، وهو ما يستدعي ما مضى وانقضى . فلننظر في بنية الحاضر .

بيد أن أهم ما تخفق الثقافوية فيه هو قضيتها الأساسية : شرح التعثر السياسي وتعذر الديمقراطية بعامل كبير أساسي هو «الثقافة» . فبقدر ما إن

الثقافوية تردّ الواقع الكثروي المركب والمتغير إلى هذا العامل الواحد الكبير، وبقدر ما إنها تدعو إلى قطيعة و«خلق» (أدونيس)، و«حرب مائة عام ضد الأصولية» (جورج طرابيشي)، فإنها تزكي عملياً طلب السلطة المطلقة التي تقلب هذا الواقع الفاسد رأساً على عقب. ليس في بنية هذه النزعة الاختزالية، أي «ذهنيتها»، التي تردّ الكثير إلى واحد، ما يحول دون انتصاب الواحد على رأس الكثرة، واستعبادها، إن باسم الحداثة أو الوطن أو الإسلام. الثقافوية، تالياً، لا تؤدي إلى غير تعذر الديمقراطية، وليست بحال شرحاً صادقاً لغيابهما. والواقع أن ما سيراه القارئ من تشكك الثقافويين في الديمقراطية وعدائهم للمجموعات المكافحة من أجلها، ووقوفهم في مواقع أقرب إلى نظم الطغيان القائمة، مؤشر كاف على ذلك.

***

يتألف الكتاب من ١٣ نصاً، موزعة على ثلاثة أقسام، كُتبت بين عامي ٢٠٠٦ و٢٠١٥.

يعتني القسم الأول بتعريف الثقافوية ونقدها. خصص النص الأول، **الثقافوية العربية المعاصرة، خصائص منهجية ومحددات أساسية**، للتعريف بها وإبراز طابعها الاختزالي، ويميز بين ثقافوية علمانية وثقافوية إسلامية. ويُعرّف النص الثاني، **نظرية الحتمية الثقافية في الثقافة السورية**، بملابسات ولادة الثقافوية، ويعمل على إظهار طابعها التضليلي الأصيل، عبر اثنين من أبرز أعلامها السوريين، جورج طرابيشي وأدونيس، ويُظهِر أن هناك الكثير من السياسة في تغافل المثقفَيْن عن السياسة. النص الثالث، من **الإسلام إلى المجتمع: مقاربة جمهورية علمانية**، يستأنف نقد المثقفَيْن السوريين المذكورَين، وبخاصة تمركز تفكيرهما حول الدين على نحو مماثل لتفكير الإسلاميين، ويظهر الكوامن الفاشية في هذا التفكير المشترك، ويقترح التحول من هذا التمركز إلى النظر في المجتمع وأحواله. ويقول النص الرابع، **من نقد الثقافوية إلى نقد الثقافة والدين**، إن لدينا فعلاً مشكلات ثقافية ودينية تسيء الثقافوية طرحها،

لكنها مشكلات حقيقية يتعين التصدي لها بالتفكير والمعالجة ، وبالتالي فليس لنقد الثقافوية أن يُعفي الثقافة والدين من النقد ، أو يكون تبريراً لبنى وموارد ثقافية محلية تسوغ الاستبداد والتمييز والعنصرية . ويختص النص الخامس ، **خطاب العقل وظهور تيار العقليين** ، بتقصي الجذور السياسية والفكرية لخطاب العقل الذي استعمر الثقافة العربية العالمة في ثمانينات القرن العشرين وتسعيناته .

وفي القسم الثاني أربعة نصوص تتناول جوانب من أعمال مثقفين سوريين وعرب : عبد الله العروي ، وبرهان غليون ، وجورج طرابيشي ، وعزيز العظمة ، ومحمد كامل الخطيب ، وسليم بركات .

ينكبُّ النص السادس ، **في نقد عبد الله العروي : «المثقف العربي» برنامجاً لتحقيق الحداثة** ، على نقد تاريخانية المفكر المغربي ، أستاذ جيل أو أكثر من المثقفين في المغرب والمشرق ، منهم كاتب هذه السطور ، وعلى رهانها على المثقف كبرنامج للتحديث ، ويظهر تناقضاتها ، ويدعو إلى تصور مغاير للعمل الثقافي والسياسي . وينصب النص السابع ، **نظريات المثقفين السوريين في الدولة العربية** ، على تفحص نقدي لأفكار برهان غليون وجورج طرابيشي وعزيز العظمة حول الدولة والمشكلة السياسية العربية . غليون يراها نتاج عدوانية الدولة ، بينما يرى طرابيشي أن الدولة تعبير عن المجتمع ، فيما يرى العظمة أن الدولة متقدمة على المجتمع ، ويُحامي عنها في كل حال . أما النص الثامن ، **الخرائط الجغرافية أم الخرائط العقلية هي التي ينبغي إعادة رسمها؟** فهو مراجعة نقدية لكتاب وردة أم قنبلة؟! **إعادة تكوين سورية لمحمد كامل الخطيب** ، صدر عام ٢٠٠٦ . يتكتّم الكتاب ، وفق تقاليد التفكير الثقافوي عموماً ، على الجذور السياسية لمشكلات مجتمعاتنا المعاصرة ، فيحرم نفسه وقرّاءه من الإحاطة بجانب مهم ، إن لم يكن الأهم ، من جذورها ، ومن اقتراح شيء مفيد لمعالجتها . النص التاسع ، **الماهية والكراهية : الأديب الفصيح ضد الرعاعة الأمة** ، هو رد على مقالة عنصرية غثّة لسليم بركات ، الروائي والشاعر

السوري المغترب ، نشرت في أواخر ٢٠١٠ ، غداة موسم الثورات العربية ، يستعيد فيها معظم غثاء التفكير الثقافوي اليميني وأحكامه على «العربي» و«المسلم» ، وبصورة كاريكاتيرية مُصفّحة بفصحى عربية ثقيلة .

وفي القسم الثالث أربعة نصوص أيضاً تهتم بجوانب من جذور المشكلة الثقافية في سورية والعالم العربي . .

يرصد النص الحادي عشر ، **الغيلان الثلاثة : مقالة غير عقلانية** ، تَغوُّل كل من الدولة والدين والغرب في مجالنا ، والمسعى المجنون وغير الإنساني لكل من هذه القوى الثلاث لجمع تناقضات لا تجتمع بغير الإمعان في القوة . ويعرض النص الثاني عشر ، **انفصال عن الجدار : مقالة في الثقافة والثورة الثقافية** ، تحكّم منطق توزيعي في تفكيرنا خلال ثلاثة أجيال ثقافية ، جيل اشتراكي فكّر في توزيع الثروة أكثر من إنتاجها ، وجيل ديمقراطي فكر في توزيع السلطة وليس في كيفية إنتاجها ، وجيل علماني يفكر بدوره في توزيع المعنى ولا ينتجه ، وينفتح هذا الطرح على التفكير بثورة في الثقافة ، متوجهة نحو عالم إنتاج . **من الأبوات إلى الأنوات ، جيلان من الثقافة والسياسة** ، هو عنوان النص الثالث عشر ، وهو يُظهِر التحول من جيل «الأبوات» القوميين واليساريين المنتمين إلى منظمات سياسية أو سياسية- عسكرية من أجل التغيير والتحرير بين ستينات القرن العشرين ومطلع ثمانيناته ، قبل أن يَحِلَّ محلهم جيل الأنوات ، وهم مثقفون وناشطون أفراد لا ينتسبون إلى هذا النوع من المنظمات ، ولا يكفون عن الانخراط في حروب المكانة . ويتساءل النص الرابع عشر والأخير ، **الأزمة الوطنية ونهاية المثقف النبي** ، عن جذور امتناع المثقفين السوريين عن النظر في تكوين بلدهم ، ويجد ذلك في الخوف من حكم طغموي مخيف ، وفي كونهم مثقفي مآلات نهائية (التقدم والحداثة بخاصة) ، و/أو في كونهم مثقفي ماهيات قومية أو دينية ، منعزلين عن صراعات اليوم الاجتماعية والسياسية .

لقد قمت بتنقيح النصوص كلها تنقيحاً محدوداً على العموم . لم أقل في

الصيغ المنقحة هنا شيئاً ما كان يمكن لي قوله في الصيغ الأصلية ، لكن أوضحت صيغاً ملتبسة ، وأضفت في حالات قليلة شروحاً لازمة ، وحذفت ما بدا لي استطراداً نافلاً . ولقد ثبتُّ تاريخ نشر كل من النصوص في ذيله لإعطاء فكرة عن تاريخيتها . وباستثناء نص واحد ، **الأزمة الوطنية ونهاية المثقف النبي** ، كتب في اسطنبول ، فقد كتبت النصوص الأخرى كلها في دمشق ، وإن أكن استأنفت العمل على اثنين منها هنا في تركيا : **خطاب العقل وظهور تيار العقليين** ، **وفي نقد عبد الله العروي** .

***

الكتاب ككل مساهمة بأدوات الثقافة في الصراع الاجتماعي والسياسي السوري . وهو اعتراض على نصب سور فاصل بين الثقافة والسياسة ، أو التذرع بتمايز الحقلين لتسويغ تخلي المشتغلين في مجال الثقافة عن مسؤولياتهم الاجتماعية والسياسية .

في الوقت نفسه تنحاز هذه النصوص إلى استقلال الثقافة ، ضد استتباعها للسياسة المباشرة والظرفية ، وكذلك ضد ميل مثقفين إلى أن يشتغلوا سياسيين . الثقافة قوة سياسية بما هي ثقافة ، بما هي شكل من أشكال العمل العام له شخصيته الخاصة وكرامته الذاتية . من واجب المثقفين أن يتدخلوا في السياسة في كل وقت ، في أوقاتنا الدموية اليوم بخاصة ، وأن يقولوا كلاماً واضحاً عن السلطة وعن السجن والتعذيب والعنف والتمييز والقتل والمنفى والكراهية والتحقير والتعصب والعنصرية . لكن هناك شيء واحد أسوأ في رأيي من أن يعمل المثقفون كسياسيين عمليين ، هو زعم المثقف بأن مجاله هو الفكر أو الفن ، وأنه لن «يُلوّث» نفسه بالسياسة وشؤونها . في مثل شروطنا الراهنة ، قبل الثورة السورية المقتولة ، وليس أثناءها فقط ، هذا المسلك استراتيجية تبرر الراهن دوماً ، ولا تبرر غيره . حين يُقتل الناس بكل طريقة ، حين يُذلّون ويهانون ، حين يحاصرون ويُجوَّعون ويموتون جوعاً ، وحين يكون ذلك سياسة عامة شعارها هو «الجوع أو الركوع!» ، حين تُغتَصب النساء والأطفال في مقرات أجهزة الأمن ،

حين يُقتل المئات منهم بالغازات السامة خلال ساعة ، حين يدفنون تحت أنقاض بيوتهم المقصوفة بالبراميل المتفجرة ؛ من يتعالى حينها على السياسة فاقد للإحساس وللإنسانية ذاتها ، ويغلب أن يكون هذا التعالي قناعاً للانحياز إلى الأوضاع القائمة . وهو يجرد نفسه من القدرة على إدانة قتلة آخرين إدانتهم واجبة ، داعش وأخواتها . وبالمناسبة ، هذا أصل بعض صمت الصامتين ؛ تصمتُ لزمن طويل على قاتل تواليه ، فلا يبقى لك وجه للكلام على قاتل صاعد تعاديه .

وليس السبب الوحيد للتحفظ عن اشتغال المثقفين كسياسيين كرامة الثقافة واستقلالها ، بل أولاً الحاجة إلى ثورة في مجالنا ، في الكتابة والثقافة والحساسية . هذا هو الشيء الوحيد الذي من شأنه أن يُكرِّم من قُتلوا ومن عُذِّبوا ومن خُطفوا ، يكرم ثورة الكرامة المقتولة في بلد هو اليوم استعارة عالمية .

مساهمة المثقفين في الثورة هي الثورة في الثقافة .

اسطنبول ، ٢٠١٦ ، في السنوية الخامسة للثورة السورية



القسم الأول

نقد الثقافوية



-١-

الثقافوية العربية المعاصرة، خصائص منهجية ومحددات أساسية

الثقافوية ، تعريفاً ، شرح المجتمع والسياسة بالثقافة ، وتقرير أن أحوالنا هي ما هي لأن ثقافتنا هي ما هي . وعلى هذه الأرضية النظرية ، تُضمِر الثقافوية سياسة عملية قلما يُصرَّح بها ، تضع التغير الثقافي شرطاً لكل تغير آخر .

وللثقافوية العربية تنويعتان ، علمانية وإسلامية . تنزع الأولى إلى تفسير الاستبداد والتخلف بحالة الثقافة العربية اليوم ، حالة قد توصف بأنها ما قبل حديثة ، أو غير عقلانية ، أو سلفية مُندارة الوجه نحو الماضي ، مع ميل راجح إلى رد الثقافة هذه إلى الدين ، الإسلام . أما التنويعة الإسلامية فتقرر أن سوء أحوالنا اليوم يعود إلى تخلينا عن الإسلام ، الذي هو هويتنا ومقوم كياننا ، وليس دين أكثرية محتملة بيننا فحسب .

١

وفي السنوات الأخيرة ، بعد الهجوم الإرهابي لتنظيم «القاعدة» في الولايات المتحدة في ١١ أيلول ٢٠٠١ بخاصة ، تحقق للثقافوية العلمانية صعود عاصف ، وجنحت إلى تعريف مجتمعاتنا المعاصرة بالدين ، غير مكتفية حتى بتفسير أحوالها بالدين ، مشاركة في ذلك التنويعة الإسلامية في رؤيتها المتمركزة حول الإسلام ، وفي منهجها الذي يفسر المجتمع بالعقيدة ، وإن خاصمتها سياسياً . مجتمعاتنا إسلامية بمعنى جوهري عند الإسلاميين ، الإسلام هويتها وروحها ، فإن كانت ضعيفة ومهزومة اليوم فلأنها مستلبة الروح ،

مستكينة للغزو الثقافي الغربي ، ومبتعدة عن حقيقتها ومنبع أصالتها . ومثلها تتمحور التنويعة العلمانية حول «الإسلام» ، فتراه حيثما تلفتت في مجتمعاتنا المعاصرة ، وإن يكن هنا أقرب إلى روح للتعصب والطائفية و«التخلف» ، وللتمييز ضد المرأة . وبينما لا حياة لنا إلا به في عين الثقافوية الدينية ، فإن حياة مجتمعاتنا مرهونة ، بالأحرى ، بتحجيمه أو فصله عن الدولة والسياسة «فصلاً نهائياً» (أدونيس) في عين التنويعة العلمانية .

في الحالين تغيب الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والجيوسياسية والثقافية لأوضاعنا المعاصرة ، هذا حين لا تُفسَّر هي ذاتها بـ«الإسلام» .

وعلى هذا النحو أخذ يبدو أن مجتمعاتنا المعاصرة متمحورة حول الدين تمحوراً كلياً ، خلافاً لأي مجتمعات معاصرة أخرى . وهو ما فتح الباب لخطوة أخرى لم يتأخر في قطعها منسوبون إلى الثقافوية العلمانية من أمثال نبيل فياض ووفاء سلطان بين السوريين : إن فساد أوضاعنا الراهنة وليد فساد جوهري متأصل للتعاليم الإسلامية (وليس مجرد نتاج محتمل لـ«اتصاله» المفترض بالدولة) . وبسبب الغلواء الثقافوية التالية لـ١١ أيلول ، وبسبب نزوع شائع في العالم العربي إلى تعريف العلمانية ثقافوياً وبدلالة الدين وحده ، لم يكد ينتبه أحد إلى أن هذا الطرح يخرج من نطاق العلمانية ذاتها . فإذا كانت التعاليم الإسلامية فاسدة جوهرياً ، كانت السياسة الصحيحة تحيّن الفرص لتحطيم الإسلام ذاته ، وليس العمل على إعادة ترتيب علاقته بالدولة على أساس من الفصل بينهما . لا يقول كل الثقافويين العلمانيين مثل ذلك ، لكنك لن تجد عند أعلامهم ما يحول بين متشدديهم والسير في هذا السبيل إلى منتهى لا علماني ، ديني مقلوب في الواقع .

وكما نلاحظ ، ليست الثقافوية نظرية مفسِّرة فقط ، وإنما تتضمن سياسة عملية ، تقرر مرة أن «الإسلام هو الحل» ، وتوصي مرة بالعلمانية أو العقلانية أو الحداثة مخرجاً من الأوضاع الراهنة غير المقبولة . وفي كل حال ترهن التغير السياسي والاجتماعي بتغير ثقافي يسبقه ويفوقه أهمية .

٢

في أساس العقيدة الثقافوية العربية ، نظرة ثقافوية إلى العالم ككل . «الغرب» ثقافة عقلانية وعلمانية وحديثة في عين التنويعة العلمانية ، فيما ينزوي في الظل شرح الغرب بمفردات الاقتصاد والسوسيولوجيا والجغرافية السياسية وعلم السياسة والتاريخ . أما بقية العالم فإما يُلحَق بالغرب ، أو يعدّ بقيةً لا شأن لها ، إذ لا يبدو أنه يمكن رده إلى فكرة واضحة . هذا ليس فقط لأن الثقافوية مسكونة عموماً بالغرب ، بالتماثل التام معه أو بالاختلاف الوسواسي عنه ، وإنما كذلك لأنها منطق ثنائي القيمة ، يقابل سلباً بإيجاب ، أو غياباً بحضور ، أو عقلاً بلا عقل . . . إلخ . ودوماً إسلاماً بغرب أو غرباً بإسلام . منطق الأفكار والمعاني ينزع من تلقاء نفسه إلى الثنائية خلافاً لمنطق الوقائع والممارسات الكثروي . لذلك لا يكتفي بتهميش بقية العالم ، بل يختزل كثرة الغرب ذاته إلى وحدة ، تتمثل في «العقل» أو «التقدم» أو «الحداثة» . . .

وإنما لذلك لا يصح التكلم هنا على مقارنة بين أحوال العرب والغرب غرضها الفهم والتعلم ، بل بالأحرى على معايرة : «الغرب» معيار ، كامل تعريفاً ، وكل تقصير عن التطابق التام معه هو «تخلف» أو «تأخر» أو «قدامة» ، لا مناص من التخلص منها . هنا يُرفع «الغرب» إلى مرتبة المطلق ، وتُعدم شخصية الوقائع والأوضاع الخاصة بنا ، لتكون مجرد تلعثمات ، محاولات ناقصة أو غير مكتملة ، لا ذاتية لها في غير صَبْوها المحموم إلى مماثلة المعيار الكامل . وهنا الأصل في تلك الآلية المعرفية الشائعة في الأوساط الثقافوية العربية : تفسير أحوالنا بالغياب . نحن متخلفون بسبب غياب الديمقراطية أو عدم تطبيق العلمانية أو انعدام الحداثة أو نقص العقلانية أو الافتقار إلى إيديولوجية علمية . . . إلخ .

غير أن التفسير بالغياب ليس في الواقع إلا غياباً للتفسير . فلا هو يشرح ما هو «حاضر» لدينا ، ولا هو يصلح أساساً منهجياً لقيام علم اجتماع أو سياسة ، أما علم التاريخ فلا ينشأ إلا على أساس مناقض تماماً : احترام كل واقعة وتقرير

استقلالها . تتكون بدلاً من هذه العلوم حضورات إيديولوجية كاملة ، متنافية (الشيوعية ، الليبرالية ، العلمانية . . .) . ويحصل أن «نتحرر» من «أوهام» واحدة منها ، لكن فقط لاعتناق واحدة أخرى . هذا لأن النقد لا يمس منهج المعايرة بحال ، ولا يطال المعيار ويعمل على كشف تاريخيته وتحولاته . لذلك حتى حين تُستبدل بتلك الصيغ السلبية (نقص العقلانية وانعدام الحداثة وغياب الديمقراطية . . .) صيغٌ إيجابية كتقرير الاستبداد والأصولية والقدامة والنزعة الحسية أو الوجدانية . . . في ثقافتنا واجتماعنا ، فإن مضمونها يحيل خلسة إلى معيار غير محقق (الديمقراطية ، العقلانية ، العلمانية . . .) ، وليس إلى علاقات الواقع المعيش وبناه . ولعل في ذلك ما يؤشر إلى استحكام منهج التفكير المعياري وتحوله إلى ذهنية مترسخة في أوساط المثقفين . لا أعني تحكيم الوجوب الأخلاقي بما هو واقع معيش ، بل أيضاً الوجوب المفهومي ، أعني أن على الأشياء أن تطابق مفهومها «الكوني» (أي الغربي) كي تُعقل . تجد مثالاً متواتراً عن ذلك في واقع أننا ، عموم المثقفين ، نحيل مفردات ومفاهيم كثيرة (الأمة ، السياسة ، الدولة ، المدينة ، الجمهورية ، الديمقراطية . . .) إلى «أصول» أوربية ، كي نفهمها . معرفتنا لا تحيل إلى معاينات واقعية وعالم الممارسات ، بل إلى أصل غربي (والإلمام بهذا الأصل يسمى «الوعي») .

عند الإسلاميين المعيار هو «الإسلام» . كل شيء ناقص ما لم يطابق هذا المعيار المطلق . المقارنة (بين المراحل) غير ممكنة هنا أيضاً ، لأن كل مقارنة تفترض اشتراك المتقارنين بالنقص ، واستقلال المعيار عن أي منهما . التفسير بالغياب سيدٌ هنا أيضاً . قلة الإيمان أو التخلي عن الإسلام أو عدم تطبيق الشريعة هو سبب عجزنا وضعفنا اليوم . لكن كيف حصل أن تخلينا عن الإسلام؟ ومتى وقع ذلك؟ ومتى كففنا عن تطبيق الشريعة؟ وهل كنا نطبقها في أي وقت؟ وما هي الشريعة أصلاً؟ لا إجابة مقنعة دون الانكباب على التاريخ الفعلي بدلاً من الأسطورة ، الأمر الذي لا تقوم الإسلامية إلا ضده .

ومن وجهة نظر المعيارية الإسلامية التي تهمل بقية العالم هي الأخرى ،

الغرب هو الانحلال أو المادية أو العدوانية والجشع المتأصل . ولن ينهض آخر هذه الأمة إلا بما نهض به أولها .

غير أن المعيار الإسلامي أفقر وأعجز عن النقاش مع الغير وأشد عجزاً عن المبادرة ، الفكرية والثقافية بخاصة . ولعلها آلية دفاعية عند الإسلاميين استحضار مبدأ من الماضي ينهى عن التشبه بغير المسلمين («من تشبه بقوم فهو منهم») . بيد أن هذا يرسخ فقدان زمام المبادرة ولا يسهم في استعادته ، ويرد الإسلام إلى تمايز سلبي عن العالم ، هذا حين لا يكون نفياً له .

هنا أيضاً الفهم إحالة إلى «أصل» ، إلى حكم أصلي مقرر في التعاليم الأساسية التي تنسب إلى «الوحي» .

ولا حاجة إلى القول إن الآليات الذهنية للثقافوية في النسخة التي تحيل إلى الوعي ، كما تلك التي تحيل إلى الوحي ، مثالية بالمعنى الفلسفي للكلمة ، تفترض أن الفكر يصنع العالم ويحكمه ، وأن أفكار العالَم شهادة أمينة عليه . لا يزال «الوعي» و«الوحي» ، الإحالة إلى أصل غربي أو إسلامي ، هما ضمانات صواب معارفنا ، فلا يستطيع أحد أن يهتم نقدياً بنظرية المعرفة في ثقافتنا المعاصرة دون أن ينطلق من هذا المعطى الأول .

٣

من المشروع أن نتساءل عما إذا كانت الثقافوية احتمالاً مبطناً في الإشكالية الأساسية للثقافة العربية الحديثة ، تلك المتمركزة حول كيفية «تحقيق التقدم» أو «الالتحاق بالركب الحضاري المتقدم» (مقابل تحقيق العدل مثلاً ، أو الكفاح من أجل الحرية ، أو معرفة الواقع المتغير ، أو مجرد التمتع بالحياة . . .) . فإذا كنا ننطلق من واقعة «التأخر التاريخي» كتشخيص جوهري لأوضاعنا الراهنة ، ألا تكون التاريخانية كما عرّفها عبد الله العروي هي المنهج الأمثل ، وتحقيق المطابقة مع الغرب ، معرّفاً بالليبرالية والعقلانية والحداثة . . . ، هو الهدف؟ أليس تعريف أوضاعنا المعاصرة بأنها «تأخر ثقافي» احتمالاً كامناً في المنهج والهدف معاً؟

لكن هل من شأن تعريفها بلغة «التخلف» أن يجنبنا هذا المنزلق الثقافوي؟ الأمر رهن برؤية التخلف كواقع تاريخي مركب، اقتصادي وتكنولوجي واجتماعي وسياسي وثقافي . . . ، غير متجانس ولا يقبل الرد إلى بعد ثقافي بسيط ؛ رؤيته أيضاً كواقع علائقي ، أي كعلاقة تاريخية تربطنا بالغرب بلا فكاك ، فتجعله جزءاً منا ونحن جزء منه ، ليس معياراً ولا غاية التاريخ أو محطته القصوى . والأمر ، قبل ذلك ، رهن برؤية مجتمعاتنا المعاصرة : هل ترتد إلى مبدأ محدد هو «التخلف» أو «التأخر» أو «الإسلام» . . . أم هي إطار مركب لحياة بشرية متنوعة مثل غيرها ، مشكلاتها مثل غيرها مبدئياً ، ومطالبها مثل غيرها (المساواة ، العدل ، الحرية ، الاحترام ، الكفاية ، المعرفة ، بهجة العيش . . .)؟ من هذا المنظور سيبدو تغيير الأوضاع القائمة فاعلية تاريخية مركبة بدورها ، تتحرك في أفق مفتوح ، وفرصها أوسع كلما كانت المشاركة البشرية فيها أوسع . نحن والغرب والعالم متعاصرون ، نسير متنازعين ومتفاعلين في فضاء مفتوح لم يسبق مسحه ، تحركنا تطلعات مشتركة إلى العدل والحرية . هذا لا يفترض بحال أننا ننطلق من موقع واحد ، أو أن أنصبتنا من القيم اليوم متساوية ، لكنه يعني أن فرص تحقيق اختراقات سياسية وقيمية كبرى ضئيلة إن لم تُطرح صيغ تحقق القيم الراهنة (في الغرب أو في غيره) للمساءلة وتُستهدَف بالتغيير . نحن في أزمة ، لكن العالم في أزمة أيضاً . قد يتحقق تقدم في حل واحدة منهما دون الأخرى ، لكن تجديد شباب العالم يتطلب منظورات قيمية وسياسية ومعرفية جديدة ، عالمية .

معلوم أنه جرى التحول من قاموس التخلف الاقتصادي إلى قاموس التأخر الثقافي في سبعينات القرن العشرين ، على يد عبد الله العروي ثم ياسين الحافظ ، قبل أن يلتحق بهما من آل أمرهم اليوم إلى ثقافوية خالصة أو ما يقاربها مثل جورج طرابيشي . ولعل في هذا التقليص المطرد ، من تخلف عام غير محدد إلى التخلف الاقتصادي والتكنولوجي إلى التأخر الاجتماعي والثقافي إلى الثقافوية الخالصة ، ما يبيح القول إن الثقافوية في نسختها العلمانية هي أعلى

مراحل «التقدموية» أو النظرة الخطية والحتموية لتاريخ سائر إلى الأمام . فثقافويو اليوم ، الذين ربما يمكن وصفهم بأنهم علمانيون ليبراليون ، كانوا «تقدميين» ماركسيين (يريدون تدارك التخلف) ، ثم صاروا ماركسيين ليبراليين (يرغبون بتجاوز التأخر الثقافي) ، قبل أن يستقروا على علمانية فوقية تعرف نفسها بالتنوير والحداثة .

يتعين هنا أن نستدرك قليلاً للتمييز بين ثقافوية عالمة ، علمانية ، تحتفظ بشيء من مسارها التاريخي «التقدمي» ، فلا تكون خالصة تماماً ، وبين ثقافوية عامية خالصة فعلاً ، معادية للإسلام عداءً نخبوياً عنصرياً ، هي التي تقرر الفساد الجوهري لعالم العرب وثقافتهم ودين أكثرية كبيرة منهم ، فتندرج عالمياً بارتياح في مذهب «صراع الحضارات» ، وتوجب على نفسها النضال ، مثلاً ، ضد تخلي الأميركيين عن سياسات «المحافظين الجدد» المتطرفة ، وتندرج محلياً بيسر في الصراعات الطائفية . هذه النسخة ليست هامشية كثيراً ، بل إنها بفضل شبكة الإنترنت غدت «شعبية» ومنتشرة . اللافت أن الثقافوية العالمة لا تقول شيئاً في حق هذه التنويعة المبتذلة والشعبوية فعلاً ، فتسهّل امحاء الحدود بينهما ، فتضعف قضيتها هي .

٤

تعرض الثقافوية كذلك تماثلاً بنيوياً مع الاقتصادوية الماركسية : تفسيراً كلياً للعالم بـ«الثقافة» حصراً ، وسياسة «ثورية» لتغييره . لقد أظهرت «الإنتلجنسيا العربية» (و«التقدم» ركيزة تعريفها) استعداداً لافتاً لاعتناق دعوات واحدية . أدونيس ، الذي لا يمل من هجاء «الرؤية الواحدية» (التوحيد الديني منظوراً إليه كذهنية أو «ثقافة») ، أقل مللاً بعدُ من تكرار الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة «فصلاً كاملاً» . والثقافوي الذي لا يرى غير الثقافة مختزلة إلى الدين ، لا يستطيع الهزء من الاقتصادوي الماركسي الذي لا يرى غير نمط الإنتاج مقلصاً إلى «قوى الإنتاج» ، مقلصة بدورها إلى أدوات الإنتاج ، أي التكنولوجيا ، ولا

من الاقتصادوي الليبرالي اليوم الذي يعبد السوق، ولا يهتم بغير المؤشرات الاقتصادية الكبرى، أو من السياسوي الذي لا يفكر بغير السياسة مقلصة إلى مسألة السلطة، أو القوموي الذي رد الغرب إلى الاستعمار حصراً، ويترك هذا يستعمر روحه لكثرة ما هجس به، أو الإسلاموي الذي اختزل الواقع الحديث إلى «جاهلية» أو «كفر»، واختزل نفسه بالذات إلى روبوت ورع مبرمج على «الشريعة» . . . إلخ . وكل هذه المذاهب تعتمد حتمية صارمة، اقتصادية مرة وسياسية مرة وجيوسياسية مرة . . .، لتفسير عالم الظواهر الفوضوي والمُتفلِّت . وكلها عقائد خلاص، تبحث عن مفتاح كلي، عن إكسير؛ وبعبارة تحليل نفسية، عن قضيب كبير، قدير، واحد طبعاً .

على أن الثقافوية ليست واحدة بين هذه الواحديات، بل هي معادل عام لها . فكل اختزال لكثرة العالم إلى مبدأ واحد يسهّل اختزالاً لاحقاً لهذا المبدأ إلى «فكرة» أو «وعي»، إلى «ثقافة» (ولعلّه يسهّل، من باب آخر، اختزال مجتمع الكثرة بحاكم فرد) . الاقتصاد لا يبقى علاقات وعمليات وبنى اقتصادية حين يُردّ إلى نمط إنتاج محتجب خلف أفكارنا وأفعالنا، ومحددٍ لها، يتحول هكذا إلى «عامل محدِّد»، مبدأ شارح أو عقل خفي؛ و«السلطة» التي تنشغل بها السياسوية ليست علاقة اجتماعية بل هي وسواس أو روح شريرة أو مبدأ خبيث . أما «الغرب» فهو بالتحديد «ثقافة»، فاسدة أو نيرة . ومثله «الإسلام» . «الثقافة» هنا مبدأ مجانسة وتوحيد للعالم المعني، «معنى» أو «روح» .

يتعلق الأمر في جميع الحالات بضرب من العقلنة المفرطة الموجهة نحو العمل و«الحل»، بل «الخلاص» . فإذا كانت المشكلة في «الغرب» أو في «الإسلام»، في «نمط الإنتاج»، كان «الحل» في التخلص منها . لا تهم قابلية «الحل» للتحقق العملي، المهم أنه يعطينا شعوراً بمطابقة العالم لعقلنا وانتظامه حول تشخيصاتنا وحلولنا .

فإن صح ذلك اقتضى أن يمر نقد الثقافوية بنقد الواحدية وبالانفتاح على الكثرة؛ كثرة الاتجاهات، كثرة الاحتمالات، كثرة القوى، كثرة الأرواح، كثرة

المعاني ، وبالطبع كثرة المعطيات والمعلومات المضبوطة في تفكيرنا . وبمعناها هذا ، الكثرة ممانعة للرد إلى «معنى» كبير أو «روح» واحدة تسري في الكل ، أي مقاومةِ للثقافوية .

٥

لا يتيسر الانفتاح على الكثرة دون تراجع هاجس «العمل» قليلاً . أعني دوماً العمل التاريخاني الموجه نحو «الحل» و«الخلاص» ، والمهيمن في ثقافتنا دون منازع (أما العمل بمعنى الاشتباك مع الواقع والتمرس بثقله وممانعته ، والانخراط في صراعات اليوم ، فيكاد يكون غائباً . . .) . مطلب العمل والتغيير والحل يهيئ سيكولوجية متعجلة ، ليست أقل اكتراثاً بمطالب الفهم وحدها ، بل وبالجدوى السياسية العملية ذاتها ، فضلاً عن الانضباط السلوكي والأخلاقية المتسقة . فوق أن هذا المطلب يدفع نحو إضفاء اتساق وتجانس وهوية وسكون ، ووحدة (وواحدية) ، مبالغ بها على ما هو تنافر وكثرة وتداخل وفوضى وحركة واختلاط وهجنة . من شأن تراجع شاغل العمل أن يحرر مطلب المعرفة من ضغوطه ، وربما أن يتيح تكون نموذج مختلف للمثقف . أن يحرر شاغل العمل بالمعنى التاريخي غير الخلاصي أيضاً ، أي كاشتباك مع الواقع وعمل من أجل التغيير .

وتراجع شاغل العمل- الخلاص أو الحل مسألة اختيارية في تقديري . فهو لا ينبع تلقائياً من تدهور أوضاعنا المفترض ، بل بالأحرى من ترتيب ذلك التدهور في صورة انحطاط متجانس شامل ، بما يتيح للمثقف إشغال موقع المرشد الهادي والقائد المحرر ، «العقل» .

لسنا مضطرين لذلك . لا لزوم له ولا نفع منه . وهو يستمر بفضل عوائده النفسية والمعنوية المحتملة على مثقفين ، وليس لضرورة تكمن في طبيعة الأشياء . ليس المثقف المُقاوِل (الطاهر لبيب) وليد قطيعة مع المثقف الخلاصي المهموم بـ«العمل» ، بل هو استمرار له .

نقد الثقافوية والواحدية هو أيضاً ما يحرر من التاريخانية التي هي ، في ثقافتنا ، منهج عمل وتعبئة ، وليست منهج معرفة وتحليل . العروي ، أبو التاريخانية في الثقافة العربية المعاصرة ، لا يخفي ذلك ، حتى إنه يستخدم عبارة «الخلاص» كوعد يترتب على اعتناق التاريخانية .

المقصود تجاوز وضعية الإنتلجنسيا ، هذه المعنية كثيراً بـ«العمل» ، والتي تجعل من العلم «وعياً» (مطابقاً) ومن الإيديولوجية «وعياً» (زائفاً) ، ومن التقدم «تنويراً» ، ومن النقد الاجتماعي والديني «عقلانية» ، ومن التاريخ تاريخانية . لطالما كان «المثقف الإنتلجنسي» (الطاهر لبيب أيضاً) «مهموماً بقضايا أمته» ، ساعياً إلى تقدمها ، مشغولاً باقتراح الحلول لمشكلاتها (عبارة «الحل» شائعة جداً في مداولاتنا ، ولم تكد تتعرض لنقد يذكر) . والنقطة المهمة هنا أن الأمة هذه «عربية» ، أي هي أصلاً ثقافة ولغة ، وليست دولة ومجتمعاً واقتصاداً وتعليماً وديناً (أدياناً) وقوانين . . . الإنتلجنسي ، كما عرفناه في سبعينات القرن العشرين وثمانيناته ، عربي وعروبي صميم ، وليس سورياً أو لبنانياً أو مغربياً . . . إلا بالعرَض . وهو ما سهل تحوله الثقافوي منذ أن كفت العروبة عن أن تكون مشروعاً سياسياً عملياً في سبعينات القرن العشرين . الرجل (هو رجل غالباً ، وفي القليل النادر امرأة تشبهه) لا يختلط بالوقائع الصلبة للدولة والمجتمع والاقتصاد والدين وحياة الناس في بلده . لذلك يستطيع المرء بسهولة أن يكون «مثقفاً عربياً «كبيراً» ، بينما لا يعيش في أي بلد عربي . يتكلم على العالم العربي (أو «الوطن العربي» ، حسب مقتضى الحال) والبلاد العربية والأنظمة العربية ، وبالطبع الثقافة العربية والمثقفين العرب ، كلاماً مرسلاً يفترض أنه ينطبق على الجميع فلا ينطبق عملياً على أحد . الواقع أنه كثيراً ما يعيش في الغرب (ليس أبداً في تركيا أو الهند أو البرازيل أو أفريقيا . . .) ، فلا يكاد يعرف من حياة الناس في عالم العرب غير ذكرياته وما أخذت تتيحه وسائل الاتصال الأحدث .

العروبة هذه ليست التزاماً حياً لهذا المثقف بقدر ما هي من لوازم عمله ،

سندٌ عام لكلامه الذي لا سند واقعياً محدداً له . لذلك يتواتر أن يكون المثقف-الوعي غدا على خصام مع العروبة ،لكنه لا يستغني عنها ، بالضبط لأنها من عدة الشغل . ماذا يقول إن كف عن مخاصمة العروبة بعد أن كف عن اعتناقها؟

أتاحت له العروبة أن يكون خارج بلده حتى حين كان يعيش فيه ، وهي تتيح له اليوم أن يكون في العالم العربي رغم أنه خارجه . لذلك فإن عيشه اليوم في الغرب ليس تلك النقلة الكبيرة في النهاية .

٦

تستأنف الثقافوية تقليداً تبسيطياً عربياً أعرق ، يحيل إلى شعور بحاجة ملحة إلى دليل هاد أو منهج معصوم ، وهو شعور يحتد كلما كان الواقع أشد عسراً . قبل جيل من اليوم كانت مهيمنةً في أوساط المثقفين «النظرية المادية في التاريخ» التي تُحيِّد تماماً العناصر الثقافية والدينية ، وتعتبرها «انعكاساً» لأسس مادية تستأثر وحدها بالفاعلية التفسيرية . خلال ربع القرن الأخير انزاحت النظرية المادية في التاريخ عن موقع الهيمنة في أوساط «الإنتلجنسيا العربية» لمصلحة «النظرية الثقافوية في التاريخ» ، وهي تفسير مثالي للتاريخ يعيده إلى الأفكار والعقائد . لكن ألا تبقى الذهنية نفسها في الجوهر حين نتحول من تفسير واحدي كلي إلى تفسير واحدي كلي؟ وهل يحتمل أن جاذبية «النظرية المادية في التاريخ» انبثقت من كونها بديلاً عن معرفة التاريخ ، على ما قال إنجلس يوماً ، مفسراً سهولة تقبل التفسير الاقتصادي للتاريخ من قبل كثيرين في زمنه؟ بالمثل ، تدين النظرية الثقافوية في التاريخ بجاذبيتها إلى كونها تستغني عن معرفة وقائع السياسة والاقتصاد والاجتماع ، والديمغرافية والتعليم ، والثقافة ذاتها ، فضلاً عن التاريخ ، بانطباع مجمل عن التدهور أو «التأخر التاريخي» ، يجري تفسيره بالفكر والذهنيات . إلى ذلك كانت شعبية النظرية المادية قبل حين تعود إلى تحولها من دائرة المفاهيم والمعرفة إلى دائرة الرموز والهويات ، أعني أنها ساعدت في تعريف القائلين بها وتمييزهم عن غيرهم . مع انهيار الشيوعية

لم تعد هذه «الهوية» مثالاً إيجابياً مرغوباً ، فكان أن جرى التخلي عنها والتحول إلى نقيضتها الثقافوية دون إشكال ، وعند الأشخاص أنفسهم تقريباً . فهذه النظرية الثقافوية تؤمّن الوظيفة الاجتماعية ، ضمان الهوية والتميز ، التي تدهورت عند سابقتها النظرية المادية . نزيد أن هذه النظرية لا تستمد شيوعها الراهن من كفاءة تفسيرية ، بل مما تتيحه من تماه مشترك لمعتنقيها واصطفاف مناسب في حقل الصراع الاجتماعي .

وغير بعديها التفسيري والرمزي (الهوياتي) ، فإن للنظرية الثقافوية في التاريخ وجهاً عملياً يتمثل في «ثقفنة الصراعات» (جورج طرابيشي) الاجتماعية والسياسية والدولية أو تديينها . ومن شأن ثقفنة الصراعات ، وبخاصة تديينها ، أن تجعلها ممتنعة على الحلول السياسية ، حال صراعات الهوية عموماً . وهو ما يبدو أن الثقافويين ، الإسلاميين منهم والعلمانيين ، يرتاحون إليه . حين تكون مشكلتي مع ما تكون ، وليس مع بعض ما تفعل ، فلن تحل مشكلتي بغير التخلص منك أو حلك أنت . وهو ما سترد عليه بالمثل طبعاً بقدر المستطاع ، ما يعني جعل المشكلات الصعبة مستحيلة المعالجة . بقدر ما يمكن استخلاص سياسة عملية من مذاهب الثقافويين ، العلمانيين منهم والإسلاميين ، فإنها تزكي إبادة الخصوم أو «استئصالهم» .

لا نستطيع تجنب هذه المسارات المظلمة دون طي صفحة تمثلاتها الفكرية المجردة في النظرية الثقافوية ، بوجهيها العلماني والإسلامي .

٧

الثقافوية العلمانية هي عقيدة المثقف الإنتلجنسي في كهولته . بدأ الإنتلجنسي وهو يرى كل شيء في العالم «وعياً» ، زائفاً أو صحيحاً ، فكان طبيعياً أن تفضي به تجربة كتامة الواقع حيال «الوعي» إلى الثقافة . لكن بالتدريج تحول من العروبة التي هي ثقافة (أو قابلة بيسر للرد إلى ثقافة) إلى الثقافة التي هي إسلام . كانت الثقافة ، أي «الوعي» و«العقلانية» والالتزام

العربي ، هي ما يلزم من أجل التقدم ؛ اليوم غدت الثقافة ، مردودة إلى الدين ، هي المشكلة التي تحول دون التقدم . ومن هذا الباب انتهى به الأمر إلى التصالح النظري والعملي مع «الدولة» ، فهي القوة القادرة على خلخلة الواقع الكتيم ، والحاجز الأخير دون تدفق «الأصولية الدينية» . هناك بديل لم يجربه ولا يستطيع تجريبه : الانضباط الفكري والنفسي ، ضبط الذات والخضوع للموضوع الواقعي (المجتمع ، السياسة ، الدين . . .) في مجتمع عياني . في التحليل يرى الداعية الثقافوي مجتمعه متحجراً ، وفي العمل يريده أن يكون مطاوعاً أتم المطاوعة ، فلا يصبر على أي ممانعة يبديها المجتمع لخططه وتصوراته . يقول إنه يعيش في مجتمع متخلف ، ويريد مع ذلك كل الأشياء المتقدمة لنفسه : أن يكون حراً ومبدعاً ومناضلاً ، أن يفعل ما يحلو له وأن ينعم برغد العيش . يريد أن يعرّف نفسه بمبدأ ، بفكرة ، دون أن يشتبك بشيء من واقع التخلف المفترض ، دون أن يتعارك مع شيء ، دون أن يتمرس بشيء ، وخصوصاً دون أن يخسر شيئاً . إن لم يطاوعه الواقع يتذمر ، فيهاجر .

نَفوراً من أجواء مجتمعه الذي قلما اهتم بتفاصيل الحياة فيه ، ينتهي الإنتلجنسي إلى اغتراب تام ، يعجز فعلياً عن العيش في موطنه الأصلي . بالكاد يأتي إليه زائراً . من أوربا طبعاً . هذا حال أكثر المثقفين السوريين المكرسين اليوم . ولطالما كانوا إنتلجنسيين أقحاحاً . يخرج من بلده إنتلجنسياً ، لا يعود إليه لماماً إلا بدعوة ، في إطار مقاولة («مؤتمر» ثقافي ، يلقي فيه «ورقة» ، ويقيم أثناءه في فندق ، وليس أي فندق) .

٨

وماذا عن الثقافويين الإسلاميين في هذا الشأن؟ هل هم إنتلجنسيون أيضاً؟ ثمة تماثل بنيوي كبير بينهم وبين إنتلجنسويين علمانيين تحولوا من «مثقفين» تغييريين و«عضويين» متفائلين إلى «ثقافويين» محافظين ومتشائمين . كلاهما ينكر استقلال الحاضر ، لمصلحة «مستقبل مستشرف» متمثل في «الغرب» على

ما تقرر تاريخانية العروي ، أو لمصلحة ماض مستمر ولا زمنيٍّ هو مجلى لصلاحية الإسلام العابرة للأزمنة . الواقع الحاضر لا وزن له ولا بنية ذاتية ، خفيفٌ وفاقد كلياً للجاذبية . هنا أصل ماضوية الإسلاميين أو «اغترابهم الزماني» على قول مؤلف «أزمة المثقفين العرب» ، وخارجية الحداثيين أو «اغترابهم المكاني» على قول المفكر المغربي نفسه . الواقع ، مركّب الداخل-الحاضر ، لا اعتبار له ، يتفكك كل لحظة إلى داخل منقطع عن الخارج لا يتماسك دون استناد إلى الماضي ، أو إلى حاضر مقطوع عن الماضي لا يتماسك دون استناد إلى الخارج .

واقع الأمر أن «الخارج» كيفما عرّفناه (الغرب ، الرأسمالية ، الامبريالية . . .) ليس خارجاً ، ليس كائناً متجانساً من النوع الذي يُعمّر أدبيات الهوية وسياساتها ، إنه في آنٍ معاً مجالٌ عالمي مكون من علاقات هيمنة وتبعية تشكّلنا وتشملنا ، ومن ديناميات اقتصادية وتكنولوجية وثقافية لا يسع أحدٌ البقاء خارجها . «الخارج» داخلنا . ولا يكون خارجنا إلا في نطاق مشروع سياسي يتوسل الفصل التام بين الداخل والخارج لإحكام سيطرته السياسية والفكرية على الداخل ، ويتوسل الماضي التاريخي سنداً لمشروعه . أعني بالطبع مشروع الإسلاميين . وبالمثل ، ليس «الماضي» ماضياً . إنه مكون عميق لمجتمعاتنا المعاصرة ، ومصدر أساس لكيانها التاريخي في العالم المعاصر . ورفض «الماضي» والإمعان في تجاهله عنصر في مشروع سياسي يتوسل ، بدوره ، فصل الحاضر عن الماضي لإحكام سيطرته في الداخل ، ويجد في البنى الدولية المعاصرة ، غير المبرأة من علاقات السيطرة والاستتباع كما قلنا ، سنداً لمشروعه هو الآخر . إنه مشروع نخب ومجموعات تنسب نفسها للحداثة ، وتجد نفسها على قرب من الطوابق العليا المنظمة في مجتمعاتنا المعاصرة ، أي من نخب السلطة والمال فيها ، كما من الطوابق العليا في العالم المعاصر .

ومثل الثقافوي العلماني ، الثقافويُّ الإسلامي مهموم بقضايا أمته الإسلامية وعامل على نهضتها ، التي يعرِّفُها بمطابقة حاضرها البئيس لماضيها

المجيد. هو الآخر لا يرى الدولة (الكيان والمؤسسة والسياسة) والمجتمع والاقتصاد والثقافة. و«الإسلام» الذي يراه هو روحاً أو «هوية»، مبدأ تجانس، لم تتسرب الكثرة والاختلاف إلى داخله إلا بفعل عدوى خارجية من الغرب والمضللين السائرين في ركابه من أبناء جلدتنا. بالطبع لا يراه كمؤسسة راهنة تابعة ومستتبِعة في آنٍ واحد، ولا كسلطات دينية مبعثرة وفوضوية، ولا كعالم اجتماعي يعيش في الفقر والبؤس والعجز. الغرب فكرة سيئة في نظره، انحلال ومادية واستعمار. هذا يعني أنه لا يرى الغرب الواقعي كعالم مركب وكعلاقة عالمية. وهو كذلك لا يرى الواقع الذي يعيش فيه، الموزع إلى دول ومجتمعات حديثة.

المشترك الجوهري بين الثقافوي الإسلامي والثقافوي العلماني أنهما يريان أفكاراً ومُثلاً في كل مكان، وهما يمنحان الدولة قيمة كبيرة لأنهما لا يريان فرصاً لأفكارهما بغير قوتها.

٩

هل يحكم نقد الثقافوية بوصفها أعلى مراحل التقدمية بالبطلان على إشكالية التقدم، وتالياً التأخر والتخلف؟ ودون هذه المفاهيم، كيف نعقل وضعنا الراهن وتاريخنا المعاصر؟

إن كان التحليل فوق صحيحاً فإن مفهوم التأخر (كتشخيص جوهري) والتقدم (كحل أو ترياق) وثيقا الصلة بالوضعية الإنتلجنسية المشربة بالتاريخانية، على نحو ما ظهرت بين حرب حزيران أو في مطلع السبعينات انطلاقاً من بيروت، وعاشت وقتاً قصيراً، لتتشكل في صيغة مختلفة في الثمانينات مع ظهور الأدبيات التي تتكلم على التراث والأصالة والمعاصرة والعقل. بطل هذا التيار الجديد هو بلا منازع محمد عابد الجابري الذي انتقد تاريخانية العروي لا ليكتشف «الواقع»، فيؤسس للعلوم الاجتماعية، بل ليحيل إلى «العقل العربي»، أي الثقافة و«التراث» و«الهوية»، ولينتهي أخيراً إلى نزعة

محافظة تقليدية أو شبه تقليدية . فيما انتهى التاريخانيون الذين خرجوا من معطف العروي إلى نزعة محافظة حداثية . منطلق العروي هو العمل والتغيير (بالمعنى التاريخاني لا التاريخي) ، ومنطلق الجابري هو نحن كتراث ؛ أين نحن كواقع؟ كمنطلق لكل عمل ومرجع لكل تراث؟ لا يكاد يكون موجوداً بصورة واضحة عند أي من مثقفينا المكرسين . لذلك لا يسعنا التكلم على علوم اجتماعية وإنسانيات في ثقافتنا المعاصرة . وأفترض أن حجر الزاوية في تأسيس هذه هو الواقع النثري والكثروي الذي تحجبه كل من تاريخانية العروي وتراثية الجابري ، واقع الدول والمجتمعات والأديان والعشائر والطوائف والمدن والأرياف والاقتصاد الريعي أو المُلبرل اليوم .

لا يسع أي من التيارين ، الإنتلجنسوي المهموم بالعمل والتغيير ، والتراثي المهموم بالهوية والتطابق مع الذات ، أن ينصبا أي نوع من الحواجز في وجه الإسلاميين . هؤلاء نتاج الواقع الفعلي ، ليسوا أبناء التراث ولا أبناء التغيير ، رغم أنهم عملوا كل شيء لتغيير هذا الواقع الذي لو تغير فعلاً لقوضوا أسس وجودهم . هم أحد طرفين لهما مصلحة في الجمود الحالي ، إلى جانب برجوازيات السلطة التي يجد إنتلجنسيون سابقون قلوبهم عليها وإلى جانبها ، بقدر ما يجد تراثيون أنفسهم على قرب من الإسلاميين . كلتا المجموعتين أقرب إلى ظلٍّ لطرف واقعي جداً ، السلطات والإسلاميين ، إلى درجة أنهما تحكمان على أنفسهما بعدم اللزوم . السؤال : كيف يتكون تيار فكري سياسي مختلف ، «واقعي» مثل السلطات والإسلاميين ، منخرط في صراعات اليوم ضدهما ، ويعي نفسه عبر العلوم الاجتماعية والإنسانية؟

١٠

المدرك الأساسي في هذا التناول هو الواقع الكثروي ، بالتقابل مع «التغيير» ومع «الهوية» خاصة . مع ما هو معلوم من أساسية هذين في الثقافة العربية المعاصرة . المسألة هي اختبار الواقع ، معرفته وسياسته ومقاومته والتوجه فيه

والتمكن منه . وقبل كل شيء احترامه والانضباط به . أما التقدم والتأخر فلا يصلحان لمعرفة أو عمل إلا في نطاقات قطاعية محددة جيداً . وأما التاريخ فسيتدبر أمر نفسه إذا تدبر الأحياء أمر نفوسهم .

دمشق ، كانون الأول ٢٠٠٩



-٢-

نظرية الحتمية الثقافية في الثقافة السورية:
مقالة ضد العناد

كانت تسعينات القرن العشرين فترة تحول عالمي مربكة لنظم الحكم العربية . فقد تحقق في ذلك الوقت صعود بدا شاملاً لأفكار الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان التي كانت مجموعات مهمشة ومقموعة فحسب تستند إليها ، حتّئذ ، في المطالبة بإصلاح أوضاع بلدانها . كانت لتلك المعاني شحنة نقدية وتحررية كبيرة نسبياً وقتها ، وكانت جوانب من سجلّ تلك الحكومات تعرض أمام محافل دولية ، مسببة لممثليها حرجاً غير مألوف . لكن بالغريزة ، ودونما تأخير ، اهتدى موظفو حكوماتنا إلى حجة ذهبية في مواجهة المساءلات الخاصة بالحقوق السياسية والمدنية لمواطنيهم : «الخصوصية» . لمجتمعاتنا خصوصية تنبع من تراثها وعقائدها الدينية وهويتها المتميزة . يحصل أن يمضي الموظفون إلى حد القول إننا نسعى الى تطوير ديمقراطية ونظم حقوقية خاصة بنا ، أو قد يوحون أن نظمنا القائمة هي بالضبط ديمقراطيتنا الخاصة . على هذا النحو ، تستنتج سلطات استبدادية وفاسدة نفسها استنتاجاً منطقياً ، وبالتمام والكمال ، من «خصوصيتنا» ، لتكون هي الجائزة الفريدة التي استحققناها على تراثنا الخاص .

١

يضمر هذا الطرح حتمية ثقافية صارمة : إن كانت أوضاعنا السياسية والحقوقية مختلفة عن غيرنا ، ومتخلفة عن معايير عدالة تبدو عالمية ، فلأن لنا

تراثاً وهوية مختلفين عن غيرنا . نحن مختلفون ثقافياً ، لذلك نحن مختلفون سياسياً . لسنا متخلفين .

الغريب أن تياراً إيديولوجياً عالمياً تأدى إلى النتيجة نفسها تماماً في السنوات ذاتها تقريباً (انتشر «جماهيرياً» بعد ١١ أيلول ٢٠٠١) ، لكن بطريق مختلف عن طريق الخصوصية ، بالطريق «العمومي» إن جاز التعبير . ينكر هذا التيار الخصوصية مبدئياً ، لكنه يتشكك في ملاءمة الديمقراطية لنا أو ملاءمتنا لها اليوم ، بسبب مشكلات ثقافية ودينية عميقة في مجتمعاتنا المعاصرة ، يقال إنها تتعارض مع الأسس العالمية للديمقراطية ومع قيمها العامة . الديمقراطية ثقافة ، يقالُ ، وليست مجرد إجراءات ، ودون حيازة هذه الثقافة ستفضي إلى سيطرة «الأصولية» و«طغيان أكثرية العدد» ، على قول جورج طرابيشي . هذا بالطبع غير مرغوب . ينبغي لذلك فصل الدين عن الدولة . أدونيس يضيف : وعن السياسة وعن الإبداع الفني والثقافي . مشكلاتنا السياسية لا يحلها صندوق الاقتراع لأنها في «صندوق الرأس» بحسب طرابيشي . محتوى الصندوق غير محدد ، لكن «الردة» و«الأصولية الإسلامية» و«الطائفية» متوافرة فيه يقيناً . العلمانية ، إذاً ، شرط الديمقراطية .

قلما تذهب هذه النظرية أبعد من ذلك . في ما عدا امتداح العلمانية ، لا تقول كيف نعالج مشكلة صندوق رأسنا ، ولا ما الذي يتعين عمله لإصلاح أوضاعنا السياسية والاجتماعية والثقافية ، والدينية ذاتها . وهي لا تقارب السياسة العملية ومشكلاتها ، ولا حتى السياسة النظرية والفكر السياسي . لكن السياسة التي يمكن اشتقاقها من هذه النظرية عند أبرز ممثليها السوريين (طرابيشي ، أدونيس ، وآخرين أقل شأناً) تقف عملياً إلى جانب الأوضاع السياسية القائمة ، ليس ضد الإسلاميين وحدهم ، بل ضد عموم المعارضين . أدونيس ينتقد هؤلاء الأخيرين بحدّة مفاجئة . مرة لأنهم محض سياسيين ، ومرة لأنهم الوجه الآخر للنظام (لا يتكلم على هذا بالانفعال ذاته مع ذلك) ، ودوماً لأنهم لا يخاصمون الإسلاميين (تنظر مثلاً مقالته «الورقة الواحدة» ،

«النهار» ، ٢٠٠٤/٧/٢٩) . وما يمكن أن يقال مرة أو مرتين ، لا يكتفي الشاعر الشهير بقوله عشرات المرات . لعل ثمة ما يضغط على روحه بكثافة واستمرار ، فيدفعه إلى تكرار الكلام نفسه .

٢

على اختلاف دوافع الخصوصيين والعموميين في الربط بين السياسة والثقافة («الخصوصية» ، أو بالضبط الدين ، «الإسلام») انتهيا إلى التوافق السياسي . على أن الحكومات معنية بسلطتها أولاً وأساساً ، وما الخصوصية غير ذريعة تسوّغ بها سجلها المشين ، وتساعدها على الوقوف في وجه صعود المطالب الديمقراطية . الثقافة لا تعنيها ، خصوصية أكانت أم عمومية ، تراثاً أم حداثة . والواقع أن الخصوصيين الحقيقيين هم الإسلاميون . هؤلاء يميلون أيضاً إلى تعريف مجتمعاتنا حصراً بـ«الإسلام» ، وتصورهم للديمقراطية إجرائي صراحة ، مبني على أن «الأمة» إسلامية (أو أكثريتها «الساحقة») ، إذاً ينبغي أن يحكمها «الإسلام» ، وعملياً هم .

أما العموميون ، ممثلو «العام الشامل» (أدونيس) ، فيبدو أن ما يحفز تفكيرهم هو الخوف من الإسلاميين . هذا الخوف مشروع مبدئياً بقدر ما يكون محدداً في زمان بعينه ومكان محدد وأوضاع معينة (لنقل سورية اليوم ، بسبب كذا وكذا ، وهو ما يوجب الدخول في تفاصيل الواقع الاجتماعي والسياسي السوري) . لكن الخوف الأدونيسي يبدو ، أولاً ، خوفاً مرسلاً ، مسترسلاً ، لا يخففه مر الزمان ؛ خوف لا يريد أن يهدأ ، كأنما لا يستغني عنه صاحبه . وثانياً ، إن نظرية مبنية على الخوف وحده وسياسة قائمة على الخوف حصراً ، إن لم تنحازا إلى «الأمن» ، لن تجدا ما تأخذانه عليه ، أعني بـ«الأمن» السلطات التي تسيء معاملة الإسلاميين والمعارضين العلمانيين وعموم مواطنيها و . . . المفكرين ، بذريعة «أمن الوطن» .

الأهم أن الطرفين ، الخصوصيين والعموميين ، يشتركان في نظرية الحتمية

الثقافية . الثقافة تحدد السياسة عند الخصوصيين ؛ وتغيير السياسة غير ممكن من دون تغيير الثقافة عند العموميين ، أي أن تغيير الثقافة هو ما يحدد تغيير السياسة . السلطات تستنتج استبدادها من خصوصيتنا ، والإسلاميون يستخلصون حاكميتهم من «الإسلام» الذي هو ثقافتنا ، فيما يستنتج العموميون امتناع الديمقراطية استنتاجاً منطقياً من صندوق رأسنا . «السياسة جزء من الثقافة» ، يقول أدونيس . ويوضح : الثقافة هي «الأساس والكل» ، والسياسة هي «الفرع والجزء» .

وينزع العموميون ، عموماً ، إلى تفسير الاستبداد والديكتاتورية في بلداننا بوجود ذهنية وقيم ثقافية مؤاتية للاستبداد . من يعتمد على نصوص أدونيس وحدها في معرفة الأحوال السورية ربما يظن أن الإسلاميين هم الحاكمون في البلد . يستخلص الشاعر المفكر الحال العامة من «الإسلام» . ونصوص كتابه الأخير ، «الكتاب الخطاب الحجاب» (٢٠٠٩) ، تُرجع الاستبداد في بلداننا إلى ثقافة إسلامية عامة أو تمثّلٍ عامٍّ للإسلام ، قد يسمّى مرة «الدين» ببساطة ، ومرة «الرؤية الوحدانية» ، وغالباً «الإسلام» . أما في كتيّبه «الهوية غير المكتملة» (٢٠٠٥) ، وبعد أن يقول شيئا عن «الأب - الرئيس» الذي ينسب انتصارات الشعب إلى نفسه ويتنصل من المسؤولية عن الهزائم ، يقرر بإيجاز حاسم : «تلكم هي بنية الشعب العربي» . ولا نجد شرحاً لهذه البنية غير عبارة «البطريركية» التي يماهي بينها وبين «العالم العربي» . لا بأس . أين البرهان على ذلك؟ لماذا لا يكتفي الرئيس الأب بقتل عشرات الألوف ، بل ولا يكف حتى عن تزوير استفتاء ينافس فيه نفسه؟ بأيّ وجه يُلام «الشعب العربي» على فعل من يقتلونه ويُحقِّرونه؟ أين النظرية التي تشرح العلاقة بين السياسي والثقافي ، وتثبت أن الأول متشكل بالثاني؟ النظرية «تقيم الحد» على الهوى والانطباع الذي قد يكون هو ذاته مشروطاً ثقافياً واجتماعياً ، ربما بـ«بنية الشعب العربي»!

وتفيد الخلاصة العملية لنظرية الحتمية الثقافية أن لا تغيير سياسياً ممكناً دون تغيير ثقافي يسبقه . كيف؟ قلما يقال ما يزيد على ضرورة فصل الدين عن

الدولة . هل يعني ذلك أن التغيير السياسي غير مرغوب إلى حين يتغير صندوق رأسنا ، وتأمن الدولة لانفصال الدين عنها؟ هذه هي السياسة التي تستخلص من النظرية . وليس في المواقف العملية لأصحاب النظرية ما يتعارض مع هذه الخلاصة ، أو حتى يضفي عليها شيئاً من النسبية . يلزم أن نضيف فقط أن لبّ الثقافة يبدو دينياً عند العموميين ، على سنّة سبق إليها هنتنغتون . فالحتمية الثقافية هي في الواقع حتمية دينية . وليس من المفاجئ ، تالياً ، أن تبثّ الآداب العمومية عند القارئ الشعور بأن مجتمعاتنا في الواقع مجتمعات إسلامية بمعنى ماهوي يتجاوز الوصف البسيط . هنا أيضاً لقاء مع الإسلاميين ، ومع التيارات الغربية اليمينية .

هل لنظرية الحتمية الثقافية هذه نصيب من معرفة موثوقة يمكن اختبارها ، بما يعدّل من محافظتها السياسية؟ جوابنا لا جازمة لسببين . **أولهما** عام : حول الحتمية ، كل حتمية ، تتكون عقيدة أو إيديولوجيا أو ديانة ، وليس معرفة تتطور . الحتمية مبدأ انغلاق وثبات لأي تفكير ، فيما التفكير العلمي مفتوح وقلما يكون ثابتاً . وكلما تصلبت الحتمية في ضرب من القانون القطعي ، تكونت حولها إيديولوجيا أشد انغلاقاً وعصبة أشد تعصباً وسياسة أشد إرادوية وسلطة أشد استبداداً . الجبرية في التاريخ الإسلامي والشيوعية السوفياتية أبرز مثالين . فهل نبالغ إن قلنا إن الحتمية الثقافية في أيٍّ من صيغتيها (الخصوصية والعمومية) تستعيد صيغة معاصرة لعقيدة الجبر الأموية ، تسويغاً لسلطات «أموية» قائمة؟ **وثاني** السببين هو الهروب المنهجي من تفاصيل الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي والديني القائم . يُكتفى في كل حال بصور انطباعية عامة ، بتحليلات تفتقر إلى الرهافة ، بمعرفة لا تتجاوز الأوليات لأي وضع عياني محدد ، بتساهل مفرط في البرهنة و(عند أدونيس) بروابط بلاغية بين الأفكار . يجري اختيار أمثلة من هنا وهناك لإثبات صحة العقيدة العمومية ، لكن دوماً ثمة الهرب من التفاصيل والمعلومات المضبوطة . ترى ، أي معرفة مضبوطة من دون تفاصيل؟! من دون اطلاع مدقق على سجل وقائع المجال المحال

عليه ، على الأوضاع السياسية والحقوقية ، من دون تحليل واضح حول بنية الدولة وممارسات نخبها القائدة ، من دون تحليل أساسي حول المجتمع ، تكوينه وتاريخه وتناقضاته؟! من دون معرفة تتجاوز الانطباعات العمومية حول الحياة الدينية؟! مِن دون إحاطة أولية بقضايا الفقر وتوزيع الدخل ، وديناميات توزيع الثروة؟ من دون هذه كلها ، لن تكون المعرفة غير سجل للتفضيلات الإيديولوجية ، مجموع عموميات ، أساسها الهوى الخاص . وعند أدونيس بالذات ترتفع مقاطعة التفاصيل إلى تنزه مطلق عن الوقائع والمعلومات المضبوطة . الرجل لا يحيل ولا يوثّق ولا يبرهن ولا يُفصِّل . ربما يخشى شياطين تكمن في التفاصيل .

٣

في النظرة العمومية تبدو الثقافة والسياسة ، أو الدين والدولة ، صندوقين منفصلين ، كلّيتين متجانستين مصمتتين ، ليستا علاقتين ولا نسبتين ولا عمليتين . ولا يتحول محتوى الصندوق السياسي من دون تحول محتوى الصندوق الثقافي بالكلية . فلا يتصور التغير السياسي والاجتماعي كإصلاح ، كعملية عقلنة ، كفاعلية بشرية تراكمية ، كمعالجة تجريبية لملفات متميزة وحلها . المنهج ذاته يلغي من الأساس إمكان أي اقتراح سياسي عملي مهما يكن عادلاً ومشروعاً وبسيطاً . لنقل مثلاً الكف عن اعتقال ناشطين لم تسل على أيديهم قطرة دم واحدة في أي يوم ؛ لنقل إظهار بعض الجدية في ضبط نزاهة الانتخابات المحلية أو النقابية ، أو مجرد الامتناع عن فبركتها بفظاظة ؛ لنقل إصلاح المدارس العمومية ، أو اهتمام أكبر بمحو الأمية ، أو ، أبسط بكثير ، تنظيف مجرى نهر بردى ، أو عدم منع الشبان من إنشاء مدوّنات شخصية على شبكة الانترنت . نضع جانباً أحوال الاستثناء الخالدة ، وإقالة الجمهور الخالدة بدورها من السياسة والشأن العام ، والاحتلال الاستيطاني للدولة من قبل الفساد ، والأشكال المتنوعة والخطرة من محاباة الأقارب . لا يعقل أن هذه

المشكلات لا تعالَج ، طوال سنين وعقود ، بسبب صندوق رأسنا الخاوي أو الممتلئ بالبضاعة الخطأ . ولا يعقل أنها لا يمكن أن تعالَج قبل تنظيف هذا الصندوق وترتيبه من جديد . هذه جبرية مفرطة في جبريتها . بل هي عناد وغلوّ ، أساسهما اشتقاق أحوالنا الراهنة بحذافيرها من شيء يحصل أن يسمّى «الإسلام» أو «الأصولية» أو «صندوق الرأس» أو «بنية الشعب العربي» .

طرح الأمر بصورة تخيير بين ديمقراطية ناجزة مستوفية لمقوماتها الثقافية المفترضة وبين «طغيان أكثرية العدد» يُخرج إصلاح الدولة والسياسة من التفكير ، فيثبِّت الوضع الحالي . هذا الوضع ، في المناسبة ، غير موصوف إطلاقاً عند طرابيشي . الرجل لا يتدخل في «السياسة»!

هل يقول العموميون الذين ذكرنا بعض خاصتهم ذلك؟ إشكاليتهم تقوله بجلاء ، ولا يوفر أيٌّ من مناحي نشاطهم البرهان على عكسه أو حتى على تحفظ عنه . لا يكاد يكون ثمة مناح أخرى أصلاً غير «الفكر» لنشاطهم . يلاحظ منهم التجنب الوسواسي للشأن السياسي الراهن وإبداء الرأي فيه . إلى درجة الامتناع حتى عن أنشطة رمزية أضحت عناصر جوهرية لمفهوم المثقف في كل مكان : التضامن مع زملاء في محنة «سياسية» مثلاً ، إبداء رأي في شأن وطني عام ، الاحتجاج على انتهاك حقوق فردية أو جماعية . لكنهم مجمعون على وعي ذاتهم بالتمايز عن «مثقفين شعبويين» يبدو أنهم يقولون إن الديمقراطية هي الحل والخلاص والمفتاح والنهاية ، حسب معجم طرابيشي . غير أن هذه خرافة تبسيطية ، تنقصها كل التفاصيل التي تجعل منها شيئاً آخر غير خرافة تقول شيئاً عن العقيدة العمومية أكثر مما تقول عن أولئك الشعبويين الأشرار . طرابيشي لا يحيل إلى نص واحد أو يورد اقتباساً واحداً يسند كلامه عن التصور الخلاصي للديمقراطية . وهو لا يبذل أي جهد لتفهم أن بناء ذاتية سياسية جديدة ، أو قوة ديمقراطية ، يتوافق غالباً مع الإعلاء من شأن فكرة الديمقراطية ، وربما حتى نسبة ميزات شبه خلاصية لها . هذا شائع ، والبعد الطوباوي وجه ملازم للعمليات الاجتماعية والسياسية .

وأول نتيجة تترتب على الخرافة التبسيطية التي تتعالى على الكفاح الديمقراطي بذريعة مبالغات المناضلين الديمقراطيين ، أن الاستبداد القائم يغدو غير مرئي . ومعه كل المقاومات الاجتماعية والسياسية والثقافية الموصومة بالشعبوية . تحال هذه المقاومات إلى موقع «الآخر» الضروري لانتحال الناقد هوية مفكرة و«مهرطقة» . هذه الهوية أيضاً لا تقع خارج العمليات الاجتماعية والسياسية الجارية اليوم . سوى أنها تبدو رديفاً للتشاؤم واليأس ، فيما الطوبى تبدو سنداً للأمل والكفاح التحرري .

٤

الأصل العقلي لإغفال مسألة إصلاح السياسة والدولة يتمثل من دون ريب في أن إصلاحهما ، أو أي عمل إصلاحي ، غير متصور على أرضية مذهب الحتمية الثقافية ، أو أي حتمية . كان الإصلاح السياسي مستحيلاً ، فكرة وممارسة ، على أرضية الحتمية الاقتصادية الشيوعية في سبعينات القرن الماضي وما قبلها . وكانت فكرة الإصلاح سيئة السمعة كما نعلم ، بينما تستأثر بالصيت المشرّف فكرة الثورة . وكان عبد الملك بن مروان لا يرضى حتى أن يقال له «اتق الله» ، فهو ، في كل ما يفعل ، نتاج التصريف الإلهي الذي لا يندُّ عنه شيء من شؤون هذه الدنيا . وعبد الله العروي يناقش بصورة مقنعة أن حتمية ابن خلدون (للدول أعمار «طبيعية» ، والهرم إذا حل بالدولة لا يرتفع) هي ما منعته من تصور إمكان إصلاح الدولة (كتابه «مفهوم العقل») .

في جميع هذه الأحوال ، الحتمية الاقتصادية والجبرية الإسلامية والحتمية العمرانية الخلدونية ، و«بنية الشعب العربي» الأدونيسية و«صندوق الرأس» الطرابيشي ، لا مجال لاستقلال للسياسة . السياسي ، هنا ، وكيل مسلوب الإرادة أمام مطلق يحتكر المبادرة والإيجابية (أو الإفساد والسلبية) : نمط الإنتاج ، قضاء الله وقدره ، طبائع العمران ، «الثقافة» . هذا مناسب لجميع نظم الاستبداد ، من معاوية بن أبي سفيان إلى البعثية السورية ، مرورا بالشيوعية

السوفياتية . الإصلاح ممتنع على أرضية «عقل المطلق» هذا (العروي أيضاً) .

السياسة الممكنة والمرغوبة هي «الثورة» التي تطوي ، وحدها ، صفحة الواقع القائم الآن وتستبدل به صفحةً جديدة مختلفة . لا يتداول القوم ، الحتميون الثقافيون ، مفهوم الثورة لأسباب تتصل بتدهور سمعته في العقود الأخيرة ، لكن معادله الخلاصي موجود : «فصل الدين عن الدولة» . قبل الفصل لا شيء يجدي ولا شيء يمكن أصلاً ، وبعد الفصل لا شيء يبقى . المشكلات كلها تحل . أليست «الثورة» ، مفهومة كانقلاب كلي شامل ، هي سياسة الحتمويين دوماً؟ حلول مطلق محل مطلق؟ أليست معادلاً علمانياً للخلاص الديني؟ حين ينفي جورج طرابيشي أن العلمانية إيديولوجيا خلاصية ، خلافاً للديمقراطية ، فإن نفيه يبقى خطابياً ، ملصقاً على سطح مقاله ، لا يمس في حال منابع الخلاصية فيه : الرؤية الحتموية للمجتمع والثقافة ، وافتراض «صندوق رأس» اجتماعي عام ، متماثل وفاسد . والغرض واحد : بناء ذاتية سياسية ، لكن مشككة في الكفاح ضد الطغيان! ذات سياسية تناضل ضد الحرية!

أما أدونيس فيقرر أن أحوالنا الراهنة «صفر» ، ويوجب «خلق» مجتمع وثقافة جديدين . يقول : «أعيش في مجتمع ينبغي إعادة بنائه كلياً (. . .) . مجتمع لا أجد فيه ما يستحق الدفاع عنه ، ولا تبنّيه . إنني أعيش في هذا المجتمع كما لو كنت أعيش في الدرجة صفر ، اجتماعياً وسياسياً» . ثم يدعو إلى «الخلق» : «أن نخلق من الشعر الأعمق غوراً ، مجتمعاً جديداً وثقافة جديدة ، وعلاقات جديدة مع الآخر» . هذه هي «المهمة الملحة» ، يقرر (الهوية غير المكتملة) .

ملحوظتان سريعتان :

١- «صفر» و«خلق» ، أليس هذا هو الخلق من عدم؟ لم يعد يلزم إلا «البارئ المُصوِّر»! هل غير الطغيان يتأسس على نظرية للبدء المطلق كهذه؟ ألا يذكر ذلك بـ«إسلام» يجبّ كل ما قبله إلى «جاهلية» ، هي عدمٌ مستوٍ ، «صفر»؟

٢- يحيل «الصفر» و«الخلق» والشعر الخالق على نزعة رومنطيقية خاصة ، قد تسمى رومنطيقية القطيعة المطلقة ، رومنطيقية خلاصية من نوع أدت نظائره جميعاً إلى الإرهاب ، من إرهاب الثورة الفرنسية إلى الإرهاب البلشفي وصولاً إلى إرهاب بول بوت . الديمقراطية لا «تركب» على القطيعة المطلقة والصفر والخلق . وحال إثبات الديمقراطية عند أدونيس مثل حال إنكار الصفة الخلاصية على العلمانية عند طرابيشي : إثبات خطابي معلّق على سطح المقال وغير ممتزج بإشكاليته .

يبقى أن الرجل «لا يعيش» في المجتمع الذي يقول إنه يعيش فيه . الواقع أنه يعيش مختاراً في . . . باريس . أما عيشه المزعوم في مجتمع «الدرجة صفر» فهو من لوازم خطابه ، لا يستقيم هذا دون ذاك .

٥

للحتموية وجهان : وجه تفاؤلي يقرر أن كل شيء سيتغير إلى الأحسن إن تغيّر المُحتِّم (إرادة الله ، نمط الإنتاج ، «صندوق الرأس» ، «بنية الشعب») ، ووجه تشاؤمي يقرر أنه إن لم يتغير المحتم فكل شيء سيتدهور وينحط . الانقلاب وإلا فالكارثة . الخلاص وإلا «خلاص»!

أو «الانقراض» .

استعاد أدونيس حديثاً رؤيا قيامية ، أكد في مقال لاحق أنها قديمة عنده ، لا تتهيب الكلام على انقراض العرب . في زيارة له إلى كردستان العراق في نيسان ٢٠٠٩ صرح الرجل بأن العرب والحضارة العربية «ينقرضان» . التهويل من طبائع الحتميات جميعاً في صيغتيها التشاؤمية والتفاؤلية . لكن الأرجح أن انقراض العرب «وظيفة» لانقلاب المقاربة الأدونيسية إلى التشاؤم نظراً إلى إمعان العرب (الذين لا يحكم أي من بلدانهم نظام ديني) في الغفلة عن ضرورة «الفصل الكامل بين الديني والسياسي» الذي لم ينس أدونيس أن يدعو إليه في أربيل .

وتكاد تنفرد عقيدة الحتمية الثقافية بأنها لم تمر بمرحلة تفاؤلية . ولدت خائفة ، قلقة ، متوجسة من «أكثرية العدد» . لا تثق بأحد . ولا ينشغل بالها بكيفية بناء ثقة وطنية جديدة .

ولعل ملابسات الميلاد هذه تفسر تراجع العناصر الديمقراطية والعقلانية والنقدية عند المفكرَيْن اللذين نناقش أفكاراً لهما هنا ، واتساع مساحة المنفعل والمعتم والخائف والنخبوي فيها ، والسياسي أيضاً . تظهر كتابات أقدم لأدونيس وطرابيشي تفكيراً أكثر انفتاحاً وثقة وصفاء وإنسانية . كتاباتهما الأحدث متوترة ، عدوانية ، عكرة ، مغرضة ؛ منسحبة كلياً من الشأن الوطني ، وسياسية جداً على رغم ذلك .

٦

المفارقة الغريبة أننا لن نجد شيئاً يذكر عند كبار العموميين حول التغير الثقافي الذي رُهن به التغير السياسي . فقط الفصل بين الدين والدولة . لا شيء عن إصلاح التعليم ، لا شيء يذكر عن الحريات العامة ، لا شيء يذكر عن إصلاح الدين ، لا شيء عن اللغة ، لا شيء عن المعرفة ، لا شيء عن المخيلة ، لا شيء عن الذاكرة . هذا ربما يشير إلى السلبية الجوهرية لنظرية الحتمية الثقافية : ما ترفضه أوضح بكثير مما تدعو إليه (فتستكين عملياً إلى الوضع القائم) . ويُسلّمها تشاؤمها ونخبويتها الصميمية وارتيابها بصندوق الرأس الاجتماعي وهلعها من «أكثرية العدد» إلى قنوط مخلِّص . هذا العالم خطأ . فلينقرض و«نخلَص» أخيراً!

لعل هذا التشاؤم الثقافي يفسر الفردانية المتطرفة للمعنيين . لكنه ربما يفسر أكثر خصائص نقاشهم : منفعل ، غير حسن النية (لا يلتزم الاتساق ووضوح القصد ، وغير منصف في عرض أقوال الخصم وحججه) ، غير ودي ، ولا صبر له على توضيح القضايا الخلافية ، ودوماً غزير التكرارات . هذا واضح من التكرار اللامتناهي عند أدونيس للأفكار عينها عن الأصولية والدين والعقل الديني

والوحدانية . هل في ذلك ما يحيل على حتمية نفسية أو تثبّت نفسي من نوع ما؟ إلى دين مضاد؟ إلى ضرب من «إجبار التكرار» كان فرويد قرنه بالعصاب الوسواسي الذي وضعه في أصل الدين؟ إلى «رهاب» متعضٍّ في النفس ، لا إلى تخوّف «موضوعي» قابل للعقلنة؟

يعزز هذا الافتراض أن الشاعر الشهير ، الذي لا يكف عن معاودة الكلام في الشأن نفسه ، لم يتناوله يوماً تناولاً شافياً . لا نجد له بحثاً منهجياً في العلاقة بين الثقافة والسياسة ، بين الدين والدولة ، ولا حتى عناصر أو اقتراحات من أجل بحث كهذا . ما قد يُستدلّ عليه من ذلك هو أن الدين ليس شأناً يُدرَس ويُنظر في أمره بأدوات البحث العلمي ، يموضَع أو يحوَّل إلى «موضوع» تتشكل قبالته وضده ذات مستقلة ، ذات عارفة أو مفكرة ؛ بل هو شيء يمتنع الانفصال عنه ، مقوّم للذات وإن بالسلب ، لا يستقيم أمرها من دونه ، من دون رفضه بالطبع . هذا ضرب من تدين مقلوب ، يحاكي تثبّت المؤمنين حول عقيدتهم الدينية .

٧

الواقع أن لدينا مشكلة دينية أو دينية سياسية بالفعل . لا يكاد الأمر يحتاج إلى إثبات . في علاقته بالسياسة والدولة ، أو في العلاقة بين الجماعات الدينية في مجتمعنا ذاتها ، أو في علاقته مع العالم الحديث والمعاصر ، أو في نظامه الذاتي واتساق قيمه ؛ الإسلام المعاصر مشكلة عسيرة . لكن التركيز الحصري المتكرر على المشكلة الدينية يجعلها في النهاية بلا أسباب ، «علة ذاتها» . مثل ذلك قيل في الغرب بعد ١١ أيلول ٢٠٠١ وقبله عن «الإرهاب الإسلامي» كما نعلم . قالته التيارات الأشد تطرفاً وعنصرية وعدوانية هناك ، وأسّس لسياسة «المحافظين الجدد» أيام إدارة بوش .

وإنه لبدهي أننا لا نفهم المشكلة الدينية إن عزلناها عن غيرها ، أو جعلناها المحرك الأول لكل مشكلاتنا . بل إننا نطعن في صلاحية مفهوم التاريخ ومناهج

الإنسانيات بهذا الضرب من الممارسة الفكرية التي تركز كل التركيز على عامل واحد معزول عن غيره ، يُفترض أن تغييره سوف يقود إلى تغيير كل شيء آخر .

وفوق أن التفكير العمومي لا يشرح لنا أصول المشكلة الدينية ، فإنه لا يقترح ما يفيد لمعالجتها . ليس إصلاح السياسة والدولة وحده ممتنعاً على أرضية مذهب الحتمية الثقافية المُوَسْوِس بالدين ، وإنما إصلاح الدين ذاته . يتعين الاعتراف بالدين كعلاقة دنيوية ، كشيء قابل للشرح بلغة الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفلسفة وعلم النفس والتاريخ ، وليس كجوهر للاستبداد (والطائفية ، عند طرابيشي) ، من أجل أن نستطيع قول شيء عن إصلاحه . لكن لا يبدو أن العمومية معنية بذلك أصلاً .

المفارقة الأولى ، إذاً ، في النسخة العمومية لمذهب الحتمية الثقافية أنها لا تساعد نفسها . تفرط في الانشغال بـ«الإسلام» إلى درجة أن تجعله عجيبة ، لغزاً سحرياً ، خصوصية جوهرية ، استثناءً خارقاً ، لا يمكن توضيحه ولا إصلاحه . هنا التقاء نظري غير مفاجئ بالخصوصويين الأصلاء ، أي الإسلاميين . الحكم على الجوهر وحده يختلف بين سلب مطلق وإيجاب مطلق . لكن الطرفين «تفاصليان» على حد سواء . يتفاصل الإسلاميون عن عالم جاهلي معادٍ لله ، ويتفاصل العموميون عن عالم مستسلم لـ«الردة» والأصولية .

هذا ، قبل كل شيء ، يجعل العلمنة ممتنعة . إذ تمتنع علمنة تفكيرنا ، والمساهمة في علمنة مجتمعاتنا ، بينما نتداول «الإسلام» كصندوق قائم برأسه ، يتمايز عنه تماماً صندوق آخر اسمه «العلمانية» . العلمانية وعي ذاتي بدنيوية الدولة والمجتمع ، والدين ذاته ، أي بكثرتها وتحولها واختلاطها وتركيبها وجوازها (نقيض حتميتها) ، هذا الوعي يمتنع على أرضية أي منطق للماهيات أو الجواهر الثابتة ، مثل «الإسلام» و«العلمانية» و«صندوق الرأس» و«بنية الشعب العربي» .

بالمناسبة ، يشترك الحتميون الثقافيون في التسليم بأن «العدو الحيوي»

للعلمانية هو «الإسلام» ، وبأن العلمانية قول في الدين أولاً وأساساً وحصراً ، وليس في الدولة . في كتابه «ثقافة الديمقراطية» ، يعرض طرابيشي كتاباً لموريس باربيه يردّ فيه قصور العلمانية في العالم العربي إلى قصور الدولة ، لكنه لا يبني على ذلك شيئاً .

هناك مفارقة ثانية ألمحنا إليها فوق . ليست هذه النظرية الثقافية إلا سياسة ، وسياسة مفرطة التبسيط كذلك . تتجنب السياسة بكل طاقتها ، تتركها مساحة معتمة عن سابق اختيار منهجي (الثقافة هي «الأساس» وهي «الكل» ، بعبارة أدونيس) ، لذلك بالذات تفشل في أن تكون أي شيء غير سياسة . سياسة صغيرة فوق ذلك .

والحال أنه كان يمكن للثقافوية أن تحوز صدقية أكبر لولا هذا الضرب النادر من التطهر السياسي ، المفعم بالسياسة . غير أن التطهر هذا هو «فصلها النوعي» . نتكلم على إيديولوجية ثقافوية ، لا على «دراسات ثقافية» ، لهذا السبب بالذات . الدراسات الثقافية عابرة للمناهج تكوينياً ، ولا تتكتم على السياسي فيها .

وقد نضيف هنا ملمحاً أساسياً آخر إلى العقيدة الثقافوية الشائعة : وقوع المشكلة الغربية على النقطة العمياء في عينها . استطاع الأستاذ جورج طرابيشي أن يؤلف كتاباً عن «المرض بالغرب» دون أن يكتب ولو صفحتين عن السجل التاريخي الواقعي للعلاقة بين العرب والغرب المعاصرين . سيبدو مرض لوم الغرب ، تالياً ، شيئاً جوهرياً في «العرب» ، وليس أمراً علائقياً وتاريخياً . من دون السجل الواقعي ، كيف نميز بين السوي والمرضي من تفاعل «العرب» مع الغرب؟ هل يمكن أن نتناول ، مثلاً ، المرض الألماني لليهود دون قول شيء عن التاريخ الفعلي للعلاقة بين اليهود والنازيين ، دون ذكر الهولوكوست مثلا؟ تغيب أيضاً ، كما قد نتوقع ، أي إشارة ، ولو عابرة وخطابية ، إلى العرَض الآخر لمرضنا الغربي : الافتتان المطلق بالغرب ، التقمص اللانقدي لكل ما هو ما غربي . هذا شائع إلى درجة لا تقل عن لوم الغرب ، وجدير بالتقصي والنقد مثله .

تكشف الإغفالات المتواترة هذه الطابع النضالي والسياسي للثقافوية . هذا أيضاً يميزها عن الدراسات الثقافية النقدية . ولما كانت النضالية لا تبالي بالاتساق النظري ، فلن يكون مفاجئاً أن يستطيع محلل العصاب الجماعي العربي ، طرابيشي ، المزج بين اعتراضٍ حازم على «ثقفنة» الصراع مع الغرب وبين ثقفنة متشددة للصراع من أجل الديمقراطية . لكن الأمر يستقيم إن أدركنا أن الصراع غير الصراع ، والثقافة غير الثقافة . يستقيم استقامة سيئة .

واللامبالاة نفسها وراء تعايش الاعتراض الوجيه على لوم «الغرب» مع الجاهزية الدائمة للوم «العرب» . ونبرة التقريع الساخطة عند مؤلفَيْنا وغيرهما ، تغرس الانطباع بأن «العرب» جوهر خاص ، «مضروب» ، لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء في فساده . وهذا الجوهر «ثقافة» . الدول والطبقات والأديان والطوائف ، والرجال والنساء والأطفال ، والتعليم والاقتصاد والقوانين . . . ذلك كله يختفي في ليل «الثقافة» الدامس . كلّه عند مقرّعي «العرب» . . . عرب! أجهزة الأمن التي تعذِّب وتقتل ، والسجناء الذين يُعذَّبون ويُقتَلون ، والسكان الذي يُذَلّون ويُحتقَرون ، كلهم «عرب»! أصحاب المليارات المسروقة والمودعة في «صناديق» خارج بلدانهم ، والجياع الذين ينبشون في صناديق القمامة عما ينتفع به ، والشعراء مرهفو الحس الذي يفسرون طغيان الطغاة بـ«بنية الشعب العربي» ، هؤلاء كلهم . . . «عرب»!

إن لم يكن هذا تجهيلا للمسؤولية ، فماذا يكون؟

٨

لدينا مشكلة سياسية أيضاً ، أليس كذلك؟ ولأسباب نظرية وعملية يستحسن أن نفكر فيها كمشكلة مستقلة . أسباب نظرية لأن ذلك قد يدفع نحو تطوير أدوات مفهومية أكثر نوعية وإرهافاً لتناولها . وأسباب عملية لأن من شأن الاشتغال على مشكلتنا السياسية أو الانخراط في الصراع السياسي أن يساعدا على معالجتها (التمرس بها على الأقل) ، ما قد يسهل معالجة مشكلاتنا

الأخرى ، الدينية وغيرها . هذا يحث على ترك المواقف المُضارِبة ، الدينية بالفعل ، التي تجعل من حل المشكلة الدينية أو السياسية أو الاقتصادية أو الغربية المدخلَ الحصري إلى حل المشكلات الأخرى . يحث أيضاً على التفكير المركب ، غير الحتمي حتماً ، الذي يُفترض أن يتدرب عليه المرء على يد كبار المثقفين . كيف لصناديق رؤوسنا أن تتطور بينما ندعى إلى تفكير تبسيطي ، أقرب ما يكون إلى منعكسات شرطية ، لا يقتضي من رؤوسنا أن تكون أكثر من «صناديق سوداء» ، ترتد أمام المدركات السلبية (الدين وما إليه) ، وتُقبِل على مدركات إيجابية (العلمانية وما إليها) ، دون حاجةٍ لأن تكون لها ذاكرة وبنية ذاتية ووعي ذاتي و . . . ثقافة؟

لا مجال للتوسع هنا أيضاً ، أي في شأن المشكلة السياسية . نكتفي بالقول إن الدين ليس حلاً لمشكلة الدولة . الإسلام ليس هو الحل . والدولة في المقابل ليست حلاً لمشكلة الدين . كل منهما يعاني مشكلة معقدة ، لا ترتد في حال الدولة إلى الاستبداد لتكون «الديمقراطية» وحدها هي الحل ، ولا ترتد في حالة الدين إلى «الأصولية» لتكون العلمانية هي الحل . تطاول المشكلة فكرة الدولة وبنيانها ومدى استقلالها بـ«مادة» خاصة بها ، سياسة «الأمة» أو «الشعب» ، كأساس لاستقلالها عن المجتمع الأهلي وعن السلطة كإحدى وظائف الدولة (وعن أي قوى دولية مهيمنة) . هذا ما يؤهلها لتكون مقراً للسيادة الوطنية . وتطاول المشكلة الدينية موقع الدين ومفهومه وسلطته الذاتية أو استقلاله بنصاب خاص ، الإيمان ، كشرط أنسب لاستقلاله عن غيره .

هل في تحليلات العموميين ومواقفهم المعلنة ما يعين على طرح هذه المشكلات المعقدة ومعالجتها؟ الجواب هو لا جازمة هنا أيضاً . يفضّل القوم الارتعاد هلعاً أمام «الخطر الأصولي» على الالتزام البديهي بمطلب التوضيح المستمر ، وما يقتضيه من انكباب على السجل الواقعي للظاهرة المدروسة ، وعلى الالتزام الشاق بمعرفة التيارات السياسية والفكرية الأخرى في مجتمعهم ، وأولها الاعتراف بها .

من وجوه مشكلتنا السياسية المزمنة أنه لم يتحقق لمجتمعاتنا المعاصرة تقدم ذو بال على صعيد الاندماج الوطني ، إن لم نقل إنها سجلت تراجعاً صافياً في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة . أكثر مجتمعاتنا منشطرة اليوم إلى «أمتين» ، وفي أكثرها ضرب من تقاسم السيادة بين «الدولة» و«الدين» ، أو منح امتيازات سيادية للدين مقابل احتكار الحاكمين للسلطة والخلود فيها . في سورية يمكن الكلام على دولة سلطانية محدثة ، وعلى ديمقراطية سلطانية : التعدد الأهلي أو المِللية المحدثة ، وعلى علمانية سلطانية تفصل بين «أمتَّي» الدين والدولة . يمكن الكلام أيضاً على أزمة ثقة وطنية عميقة : يخاف السكان من بعضهم أكثر مما يخافون من حكامهم المستبدين . يعقّد هذا مشكلة الاستبداد بأن يجعله «حلاً» ، ويغدو التغير السياسي المرغوب مشكلة خطيرة قد تطيح الدول والمجتمعات معاً . لكن الأسوأ أن الاستبداد يتكفل بتغذية أزمة الثقة ، ويرضى بتقاسم السيادة مع الدين من أجل تخليد احتكاره السياسة والسلطة .

أسوق هذه الاعتبارات الوجيزة فقط للقول إن السياسة داخلة جداً في «صناديق الرؤوس» و«بنية الشعب» ، وإن «الثقافة» و«الدين» غير موجودين خارجها ، وإن الإيديولوجية الثقافوية فقيرة تحليلياً إلى أقصى حد ، فوق قدَريتها السياسية .

٩

وبعد ، ما الذي يقتضيه التقدم في تفكير أحوالنا الراهنة؟

قبل كل شيء ، حسن النية وسلامة القلب . لا شيء يثمر من دون ذلك .

وفي المقام الثاني «إقامة الحد» (تعبير إلياس مرقص) على الثقافوية وحتميتها ، وعلى الحتميات جميعاً بوصفها منابع للمطلقات والخرافات السياسية .

والأهم الربط بين المعرفة النظرية والروح العملية الإصلاحية . المشكلة ليست في «صندوق الرأس» بل في منع الإصلاح فكرة وعملاً ، أي التدخل

البشري لتحسين الأحوال البشرية . ليس ثمة حوائل جوهرية بين أي رأس وإصلاح الأحوال ، بل إنه لا سبيل لانصلاح الرؤوس ذاتها ، مهما تبلغ صناديقها من فساد ، خارج الممارسة الإصلاحية ، بما في هذه إصلاح الثقافة والدين و . . .الدولة . الإصلاح صيرورة تراكمية وتعديلية مفتوحة ، والأوضاع الصالحة هي أوضاع سيئة تقبل الإصلاح ، فيما لا يمكن لأوضاع تنغلق دون الإصلاح ، مهما تكن جيدة في المنطلق ، إلا أن تفسد وتنتج الفساد .

والسؤال العملي الذي يُطرح من موقع إصلاحي هو : كيف ننتقل من حكم استبدادي فاسد إلى حكم تحرري أصلح ، مقللين إلى أقصى حد من أخطار تطابق «أكثرية العدد» الدينية والمذهبية مع الأكثرية السياسية ، والأقلية السياسية مع الأقليات العمودية؟ ما هي الإجراءات السياسية والقانونية والتعليمية والإعلامية والثقافية ، والقمعية ، لتحقيق هذا الهدف؟ كيف نمنع تسرب منطق المجتمع الأهلي التنوعي ومنطق السياسة التعددي إلى موقع السيادة الواحدي تعريفاً؟ كيف تكون الدولة واحدة وسيدة مع تعددية سياسية وأهلية غير مقيدة؟ وهل من سبيل لتجنب تطابق التعددين السياسي والأهلي؟ ما الذي يمكن عمله اليوم من أجل مزيد من التدامج الوطني ، أو أقله للحد من تنامي الوعي الذاتي الفئوي؟ كيف تتاح لأعداد أكبر من السكان المشاركة في الحياة الوطنية من مواقع غير أهلية؟ وللمفكرين أن يتساءلوا أيضاً عن النموذج الديمقراطي الأصلح لتجنيبنا الاستبداد والصراعات الأهلية وأخطار الدولة الدينية : الديمقراطية الأكثرية لا تبدو الأمثل (يرجح أن تكون الأكثرية أهلية) ، و«الديمقراطية التوافقية» وفيرة الأعطاب ومثبتة للطائفية؟ تفترض هذه الأسئلة فقط أننا لا نسلّم بالواقع الاستبدادي الراهن ، ولا نعتبر مساره الانحداري قدراً مقدوراً ، ينبثق حتماً من «الثقافة» .

ثمة مطلبان إصلاحيان ، لا مطلب واحد : التخلص من الاستبداد ، ثم تجنب تطييف الدولة أو تحزيبها أو تديينها . وكلاهما راهن . الإصلاح الآن . غداً يتأخر الوقت . يتخلى العموميون عن مطلب التخلص من الاستبداد تجنباً

لتديين الدولة . هذا تنازل خطر ولا شيء يبرره ، يزيده خطورة ما يبدو من أنه ليس لدى المعنيين ما يقولونه على تحزيب الدولة أو خصخصتها . نضالهم لذلك لا ينجح . التحزيب والخصخصة يتركان باب التديين والتطييف مفتوحاً . يمكن الابتهاج بسحق الإسلاميين لمن شاء ، لكنه لا يحل أي مشكلة .

النظير الحقيقي للعموميين في هذه الحيثية هم الإسلاميون . مطلب الإسلاميين هو التخلص من الاستبداد القائم ، لكن تصورهم للدولة استبدادي ، وللمجتمع مللي وذو تمركز إسلامي (سني في معظم البلدان العربية) . غاية ما يتأدون إليه هو استبداد بطلاء إسلامي .

رهان الإصلاح أو التفكير العملي هو كيفية تحقيق هذين المطلبين المتعارضين معا . أي جهود وأي تسويات . . . وأي إيقاعات زمنية ، وأي مواقع ومواقف للمفكرين . . . ، تلبي هذا التطلع المركب والمتناقض؟ يمكن تعريف السياسة بأنها جهد نظري وعملي للتقدم نحو تحقيق مطالب متعارضة .

١٠

يصدر هذا التحليل عن جزء من العناد . العناد منتشر والقسوة في حاشيته . ولعله الوجه الذاتي للحتمية ، استبطان ذاتي لمنطق الحتم . «الدولة» عنيدة وقاسية ، لا تستجيب لصوت العقل ولا للمناشدات الإنسانية . الدين عنيد وقاس ، وسند عناده هو «مقدّر الأقدار» . المجتمع مجزأ وقاس ، مقصى من «الثقافة» ومتروك لـ«الطبيعة» . «المفكرون» عنيدون ، ميتو القلوب ، ونرجسيون بإفراط . ولهم بعض الفضل في فك الحصار الفكري والأخلاقي عن نظم الطغيان ، وتجاوز مرحلة التحول -التي ألمحنا إليها في مطلع المقال- دون تحول ، وذلك عبر التشكيك في معارضي الطغيان بشحنة انفعال عالية لا يُدانيها التحفظ المجرد والفاتر على الطغيان ذاته .

مع ذلك فالجهود الإصلاحية ليست معدومة ، لكنها تحارَب وتُقمَع . روح الانفتاح والتواصل والنسبية حية ، لكنها تُخنق . إرادة التعاون والعمل معاً

والعيش معاً موجودة عند كثيرين ، لكنها تهمَّش وتحبَط . التضامنات الوطنية المستقلة يجري تحطيمها بهمة عالية . كأنما أمر اليوم : انفصلوا ، تباعدوا ، تعازلوا ، اكرهوا بعضكم! ما الذي يبقى غير المطلقات ، سلطات المطلق وعقائد المطلق وفكر المطلق وسيكولوجية المطلق؟ وما تكون العلاقة بين المطلقات غير التنافي المطلق أو المذبحة ، يلام عليهما النسبيون جداً ، الفاقدون لكل حصانة ، الذين يسهل حذفهم؟

دمشق ، أيار ٢٠٠٩

-٣-

من «الإسلام» إلى المجتمع: مقاربة جمهورية علمانية

يلتقي طرفان متناقضان أشد ما يكون التناقض على بلورة صورة متحجرة، أُحفورية، للمسلم المعاصر: الإسلاميون الأكثر تشدداً، من «المجاهدين في سبيل الله»، وعلمانيون متشددون، يحصل أن يصفوا العلمانية بأنها «جهادية دنيوية»، على ما عبّر عن الأمر المفكر السوري جورج طرابيشي. ويبني الطرفان على هذا التصور نظرية في المجتمع والسياسة، تؤول بصورة حصرية إلى شكل متطرف من الحكم النخبوي الاستبدادي.

١

الإنسان المسلم في عرف النقيضين صنف خاص من البشر، يُحكِّم «الإسلام» في أفعاله كلها، فلا شيء مما يفعله غير إسلامي، ولا شيء غير إسلامي في تكوينه وسلوكه وتفكيره. إنه هوموإسلاميكس، إنسان آلي مبرمج على «الإسلام»، أو «الشريعة».

لكن هذا هو مشروع الإسلاميين، السلفيين بخاصة، الذين يتطلعون إلى مجتمع مكون من أشخاص منضبطين جسدياً وذهنياً أشد الانضباط، لا يقومون بشيء غير محدد سلفاً أو مبرمج فيهم. المبرمِجون هم المشايخ والمفتون. ليس أن نخبة الإسلام الجهادي تعتزم بالضرورة أن تتصرف هي نفسها وفق البرنامج الذي تزكيه، فتنضبط وتعيش كما يعيش عموم الروبوتات المسلمة المفترضة. بالعكس، البرنامج ضروري بالضبط لأن الجمهور غير منضبط، لأن

هؤلاء «العوام» يتطلعون إلى عيش حياة مستقلة ، وأن لا يفوّتوا ما تتيحه لهم الحياة المعاصرة من أدوات وفرص . قد يكون العوام مسلمين مؤمنين ، بل هم في الغالب مسلمون مؤمنون ، لا يريد كثيرون منهم الانفصال عن دينهم ، أو أن يكون دينهم مُضاماً ، لكنهم لا يجدون مشكلة في عيش دينهم ودنياهم بصورة تقلل من الاحتكاكات إلى الحد الأدنى ، ولا تستبعد تسويات متنوعة . وكان هذا بالفعل هو «البرنامج» المرن الذي كان يسير عليه معظم المسلمين دون إشكال طوال معظم تاريخهم . ولا يزالون .

لكن هناك اليوم برنامج متشدد ، أصحابه هم الأعلى صوتاً ، ويبدو أنهم يحوزون شرعية إسلامية أكثر من غيرهم . فماذا جرى؟ يبدو أنه تتواطأ للدفع في هذا الاتجاه ثلاثة أشياء تاريخية : شروط اجتماعية وسياسية تضيّق على الأكثريات الاجتماعية لمصلحة ما نسميه «العالم الأول الداخلي» ، فيقوم الدين بدور حدّ الفقر السياسي والثقافي ، المبدأ الذي يضمن حداً أدنى من التنظيم والكلام لمصلحة «العالم الثالث الداخلي» ؛ ثم إن «البرنامج» الذي قد يسمّى «الإسلام» أو «الشريعة» هو ما يؤمّن أكبر وأرسخ سلطة ممكنة على الجموع لمصلحة النخبة السياسية الدينية التي لا يشكو نهمها إلى السلطة من الوهن ؛ وأخيراً هناك شروط فكرية قديمة ومتجددة ، تتمثل في رجحان قراءة حرفية ، أصولية وفقهية ، للنصوص الإسلامية ، ورفض التجريد والتمثيل ، الفلسفة والفن التشكيلي والنحت ؛ هذا الرجحان القديم تجدد على يد «الوهابية» ، وحظي بفرصة للتعميم كأداة للسياسة الخارجية السعودية بفعل الريع النفطي .
«الإنسان المسلم» برنامج سياسي ، رهانه هو درجة انضباط ذاتي قصوى من طرف المحكومين ، يكملها ويكفلها نظام عقابي بالغ الصرامة ، يسميه «المبرمِجون» : «الحدود» . وهذا هو مشروع الإسلاميين عموماً ، الجهاديون منهم بخاصة . وهو كامن في التطلع إلى مثال اجتماعي وسياسي ، يقوم أفراده بالأشياء نفسها ، ويضيق ذرعاً بأي اختلافات فكرية أو سياسية مهمة بينهم . ضرب متشدد من التعليب السياسي والفكري للعامة .

ويبطّن هذا المشروعَ الانضباطي افتراضٌ أساسيٌّ عند الإسلاميين : إن الشعب مسلم ، الإسلام تحديده الأساسي والجوهري ، ولذلك يكون حكمهم تعبيراً منطقيا عن «طبيعة الشعب» .

غير أن هذا الافتراض ضال إلى أقصى حد . أكثرية الناس في مجتمعاتنا مسلمون ، صحيح ، لكن ليس بمعنى ماهوي ، ولا على نحو يضمن ترحيبهم بحكم الإسلاميين دون قيد أو شرط . أكثرية السكان مسلمون على نحو تاريخي متغير ، وتتنوع إسلاماتهم بين إسلام شعبي وإسلام فقهي وإسلام صوفي وإسلام سياسي وإسلام حربي ، فضلاً عن إسلام ثقافي لا تترتب عليه التزامات عقدية . وكل هذه الإسلامات ناشئة في الزمن ومتغيرة مع الزمن . وبما أن شرعية الإسلاميين ، بحسبهم ، مسألة جوهر وهوية ، وليس مسألة سياسة ومصالح وحقوق ، فإن صندوق الاقتراع ليس أداة صالحة للتعبير عنها أو قياسها . الصندوق مصمم لقياس الآراء والتفضيلات المتغيرة لمجموع من الأفراد ، وليس الماهيات الثابتة لشعوب أو جماعات دينية . قد يقبل الإسلاميون الصندوق بفعل موازين قوى اجتماعية ضاغطة ، وليس لأنهم يقرون بـ«عقل» الصندوق ، أي اتصال نتائجه بمصالح وآراء متغيرة ونسبية . والتشكك مشروع في أنهم يريدون الصندوق لمرة واحدة ، يجري التحول خلالها نحو سياسة الجوهر ، بغرض قطع الطريق على المزاج المتقلب والدنيوي للجمهور الساعي وراء تحسن أوضاعه لا نحو «حراسة الدين وسياسة الدنيا به» ، على ما عرّف الماوردي «السياسة الشرعية» يوماً .

ومعلوم أنه حين جرت انتخابات حرة في تونس ومصر فاز الإسلاميون بالكاد بربع أصوات السكان أو أقل . فرضية الشعب المسلم هي ، تالياً ، مثل فرضية الإنسان المسلم ، حجر الزاوية لمشروع الاستيلاء على السلطة العامة باسم جوهر إسلامي لا يتغير لمجتمعاتنا .

٢

لكن الهوموإسلاميكس ، «الإنسان المسلم» الخاص ، هو أيضاً استخلاص نظري محتمل من كتابات علمانيين جهاديين ، تعطي الانطباع بأن المسلمين العيانيين هم مسلمون بمعنى ماهوي ثابت ، يستشيرون «الإسلام» في كل شؤونهم ، رؤوسهم مليئة بالـ«الإسلام» ، بشيء قديم ومظلم وأصولي . وأن هذا أيضاً هو تحديدهم الجوهري الذي يتفوق على أي محددات تاريخية أخرى ، وليست أوضاعهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وأحوال مجتمعاتهم ، غير مظاهر أو أعراض لهذا الجوهر الذي لن يتغير شيء من شؤونهم دون تغيره . الدكتاتورية في «الرأس» قبل أن تكون في «الكرسي» ، قال أدونيس في الشهر الأول من ٢٠١٣ ، بعد أن كان «الرئيس المنتخب» (على ما وصف بشار الأسد في رسالة مفتوحة إليه في ١٤ حزيران ٢٠١١) ، الجالس على «الكرسي» ، قد قطع نحو خمسين ألف رأس سوري ، لم يذكرهم الشاعر بشيءٍ في مؤتمر يفترض أنه مخصص لمصير سورية والسوريين ، بما في ذلك مصير رؤوسهم (كلمته في مؤتمر جنيف لمعارضين سوريين ، كانون الثاني ٢٠١٣) . وكان جورج طرابيشي سبقه في تشخيص مشكلتنا أيضا في «الرأس» الذي جعل منه صندوقاً ، كي يسْهُل عليه القول إن صندوق الاقتراع لا يحل مشكلة صندوق الرأس ، بل إنه لن يؤدي إلى غير «طغيان أكثرية العدد» (كتابه «ثقافة الديمقراطية») . وليس هناك أي لبس في أن المقصود بالرأس أو صندوقه هو شيء ما خاص بالإسلام ، قد يسمَّى أصولية أو قدامة أو ثقافة واحدية ، لكنه «الإسلام» أساساً ، والسنّي تحديداً . وقد نلاحظ أن الكلام يجري على «صندوق الرأس» بالمفرد ، وعلى «الرأس» بالمفرد أيضاً . يبدو ، استناداً إلى المفكرين السوريين ، أننا حيال نموذج جمعي عام ، «رأس» أو «صندوق رأس» موزع في نسخ كثيرة . ليس أن هذا الرأس أو صندوقه لا يتغيران مع الزمن فقط ، وإنما هما كذلك متماثلان عند الجميع (دون محاولة لتعريف هؤلاء «الجميع» بغير محتوى رؤوسهم المتماثل) . فلا معنى للكلام على رؤوس فردية مختلفة .

نتكلم على «برنامج» لهذا السبب بالذات . «الرأس» اسم للبرنامج المفترض ، و«صندوق الرأس» اسم آخر له . والكائنات التي لديها البرنامج ، بأي من صيغتيه ، مسلمة بمعنى ماهوي ثابت . وهي واقعة تحت ظل الاستبداد لأن الاستبداد ينبثق منها أصلاً . وإذا بدا ظاهرياً أنها ضحية له فالصحيح أن الاستبداد قائمٌ على ما في هذه الرؤوس من «قدامة» و«ظلامية» و«أصولية» .

لا مبرر للقنوط مع ذلك . إذ يمكن للبرنامج أن يتغير . بما هو «مفكّرٌ حقيقي» ، كما يصف بالفعل نفسه ، يعيّن طرابيشي نفسه «ضابط هيئة أركان» في «حرب مائة عام ضد الأصولية» (التعابير له ، «الأخبار» ، ١١ أيار ٢٠٠٩) . ويرسم الرجل بعد ذلك أنه لا يجوز للضابط أن يتصل مع الجنود مباشرة ، بل بصفّ الضباط فقط ، وهم من يتصلون بالجنود .

ووفقاً لهذا التراتب العسكري الفكري ، يرسل الضابط النظريات من وراء المتوسط إلى صفّ ضباطٍ في سورية ، يتصلون بعامة الناس ، كي يؤدوا واجبهم الجهادي الدنيوي (مقالته «العلمانية كجهادية دنيوية») ، فينوِّرون عامة الجند ويعملون على تحريرهم من الأصولية . الاتصال المباشر بين الجنرالات والعامة مخالفة خطيرة ، ولها اسم خاص : الشعبوية . والمثقفون الذين يفعلون ذلك تنالهم ضغينة خاصة من المثقف العسكري ، مؤلف «هرطقات» ، و«المجاهد» ضد «الهرطقة» التي اسمها «الإسلام السياسي» ، حسب تعبيره .

ليست هذه النظرية العسكرية في الثقافة ودور المثقف ومراتب المثقفين استعارة خارجية أو عارضة . الأرجح أنها صورة المجتمع المشتهاة عند الرجل : جنود يقودهم في حرب يحددها لهم ، دون أن يكون لهم فوق ذلك أن يتصلوا به مباشرة . في أقل تقديرٍ تصلح هذه النظرية العسكرية لقياس المسافة النفسية والسياسية بين المثقف و«الشعب» العياني الذي يُفترض أن هذا المثقف عاملٌ على تحرره . «الشعب» ، بالمناسبة ، ليس من مفردات قاموس المثقفين «الرأسيين» .

ظاهرٌ ، على أيّ حال ، أننا لسنا هنا في مجال الثقافة والمعرفة المتجردة .

الرجلان سياسيان جداً ، وأحدهما -فوق ذلك- محارب ، ضابط هيئة أركان بمرسوم شخصي الإصدار ؛ أما الآخر فنبيٌّ ما انفك ينذر المُظْلمين بانقراضهم الوشيك . طبيعيٌّ أن تنقرض تنويعات من الأجناس الحية ، غير متكيفة ، ولا يبدو أنه يمكن قول شيء واحد طيب بشأنها .

وبينما قد يقول الضابط والنبيّ إن الإسلاميين يستخدمون صناديق الاقتراع سلم صعود إلى السلطة ، لن يتأخروا في رفسه ، فإن هذا لا يدفعهما إلى التمسك بالصندوق وتقوية شخصيته ودوره التحكيمي . يبدو الأمر غريباً ، لكن مثلما لا يصلح الصندوق لقياس ماهية المجتمعات ، لا مكان له أيضاً إذا كان المجتمع «ثقافة» ، أو «نسيجاً من العقليات» ، بعبارة الجنرال طرابيشي ، وليس مصالح وحاجات دنيوية متغيرة .

في عالم العقليات ، كما في عالم الجواهر والماهيات ، وكلاهما عالم من الحتميات واليقين ، لا مكان لممارسة تصويتية على هذه الدرجة من العشوائية والتقلب كالاقتراع .

٣

«الإنسان المسلم» طوبى ومشروع عند الإسلاميين الجهاديين ، وإيديولوجية تبريرية لأوضاع قائمة عند العلمانيين الجهاديين . ولعل الإسلاميين عموماً ، والجهاديين منهم بخاصة ، لا يعترضون على أن المشكلة في الرأس أو في صندوقه . لم نطّلع على نظريات «رأسية» لديهم ، لكن كفاءتهم المميزة في قطع الرؤوس توحي بأن انشغالهم بمحتوياتها لا يقل عن الرأسيين العلمانيين . ومناهجهم في التفكير ليست أقل غربة عن علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع والديموغرافية والتاريخ الاجتماعي وغيرها من اختصاصيي الرأس التنويريين . علماً أنه لا سند لنا غير تلك العلوم في «إقامة الحد» على الفكر الرأسي أو الماهوي ، وعقيدة الخصوصية التي يقوم عليها كما سنرى . لو كنا أقل «انبهاراً بالغرب» وأكثر تمسكاً بديننا (ديننا واحد طبعاً ، مثل رأسنا ، ومثل صندوقه) ،

لكان كل شيء على ما يرام ، يقول الإسلاميون . ولو كنا أقل «مرضاً بالغرب» ، أقل قدامة وأصولية أيضاً ، لكانت أمورنا بخير ، يقول مجاهدو العلمانية الدنيويون . في الحالين لدينا تمركز مزدوج ، حول «الغرب» (وهو منبع الخير مرة ، والشر مرة) ، وحول «الإسلام» (وهو أيضاً منبع الحق عند قوم ، ومنبع الضلال عند غيرهم) . الإسلاميون ثقافويون بداهة (يشرحون المجتمع والسياسة بالثقافة ، وبخاصة الدين ، ويفكرون في الناس كمنسوبين إلى أديان أساساً) ، لكن مثلهم أيضاً خصومهم من العلمانيين الجهاديين (يشرحون المجتمع والسياسة بالثقافة ، مختزلة إلى الدين) . وبينما هناك نظرية علمانية للذهنيات ، تشخص مشكلتنا في «المرض بالغرب» ، فإن هناك نظرية ذهنيات إسلامية ، يشغل «الانبهار بالغرب» موقعاً مركزياً في أدواتها التفسيرية .

ثم إن الطرفين محاربان . الإسلامي مجاهد كاستعداد طبيعي ، وإن كان يصعب تصور أن يعيّن أحد الإسلاميين نفسه ضابط هيئة أركان ، ويُحرِّم على نفسه الاتصال المباشر بعامة المقاتلين . «العلماني» يستعير «الجهاد» لتعريف نفسه ، أي ذلك المزيج من الدين والحرب .

الطرفان طائفيان أيضاً . الماهوية ، وهي تفسير الأوضاع المتغيرة بالماهيات الثابتة ، هي أيضاً التأسيس المعرفي للطائفية . والاعتراض على الطائفية في السياسة متهافت حين يكون المرء منهمكاً في تفسير المجتمع والسياسة بالماهيات ، أو «الذهنيات» (مع رد الذهنيات إلى الدين) .

والتياران بعد ذلك شريكان في اللاإنسانية الجذرية ، ومنح الأولوية لمعانٍ مجردة على حساب الحياة البشرية والكرامة الإنسانية للبشر العيانيين (وليس لنسَخ منهم تامة الإسلام أو تامة التنوُّر ، قد «تُطبع» يوماً) . اسم تلك المعاني هو «الحداثة» مرة ، و«الإسلام» مرة . الإسلاميون متمركزون حول السماء والماضي . العلمانيون الرأسيون متمركزون حول أوربا و . . . أشخاصهم . وفي الحالين السلطة المرجعية للمركز مطلقة وغير دستورية .

و«الإنسان المسلم» ، أخيراً ، ركيزة أساسية لسياسةٍ وفكر فاشيّين ، سيان أن

يكون ذلك الإنسان «مشروعاً» عند إسلاميين ، أو «إيديولوجية» عند علمانيين .

لقد واجه النظام الأسدي الثورة السورية بعنف فاشي منفلت ، وسط صمت المثقفين «الرأسيين» أو تواطئهم ، وذلك عبر إثارة الخوف من شبح إسلامي مخيف ، من هذا الكائن الإسلامي الذي عملت دعاية النظام ومخابراته على نشر صورة شريرة له (رعاع وحثالات ، «عراعير» متخلفون ، إرهابيون ، متعصبون ، ظلاميون . . .) وردَّه إيديولوجيوه العالمون إلى رأس أو صندوق رأس جمعي ، فاسد ومريض ومخيف . لن نجد ، مهما حاولنا ، شرحاً دنيوياً أو علمانياً لهذا الكائن عند صنف العلمانيين الذين نتناولهم . وعند الإسلاميين الجهاديين يؤسس «الإنسان المسلم» لسياسة انضباط عام فاشية ، موجهة بصورة أساسية ضد علمنة الحياة ، وبخاصة خروج النساء إلى المجال العام وسوق العمل . الحجاب بمعنى غطاء الرأس ليس خطة كافية عند الجهاديين . «اللباس الشرعي» هو الحل ، وهو يحتاج إلى مجتمع رجال منتظم حول الجهاد ، مع عزل النساء عزلاً صارماً . ويشارك جهاديو الدين جهاديي الدنيا الرأي في صندق الاقتراع ، ويفضلون عليه «صندوق الذخيرة» الذي يقوم حكم الإسلام به لا بذلك الصندوق المزاجي المتقلب ، الذي يضع أكثرية السكان العيانيين محل الله في التشريع .

يحتاج الطرفان إلى شبح مخيف يمثل تهديداً وجودياً لهما كي يسوغا سياسات فاشية . هذا الشبح هو الديمقراطية والعلمنة المتسعة للمجتمع والسياسة والثقافة عند الإسلاميين ، وهو الإسلاميون والأصولية عند العلمانيين . لطالما كانت الفاشية في حاجة إلى عدو خطير مخيف ولا يُعقل .

يتشاطر الطرفان عدواً واحداً : الديمقراطية ، مرة لأنها حكم بغير شرع الله ، ومرة لأنها ستفضي إلى «طغيان أكثرية العدد» ، أي حكم بغير ما شرّع «العقل» .

ولهذه النظريات في الحالين عواقب سياسية مباشرة ، تتمثل بالضبط في إباحة قتل الناس ذوي الرؤوس أو «العقول» الخطأ ، أو التقليل من قيمة حياتهم ،

بحيث لا يكون قتلهم تلك القضية الخطيرة . الجهادية الإسلامية مشروع للتعليب العام ، لا يجد بأساً في قتل المخالفين ، بوصفهم مرتدين أو زنادقِ أو كفرة .

لم يجد صاحب نظرية الرأس مقابل الكرسي (مقابل «الرئيس» ، بالأحرى) ما يقوله عن عشرات الألوف من مواطنيه المفترضين الذين يقتلهم . . . الكرسي . إنهم الرؤوس الغلط . ونصه الذي يتكلم فيه على أن الدكتاتورية في الرأس قبل أن تكون في الكرسي يعطي الانطباع بأن الرأس هو المعتدي على الرئيس . ولم يجد صاحب نظرية صندوق الرأس ما يقوله كذلك عن مقتل عشرات الألوف من مواطنيه المفترضين أيضاً . إنهم أصحاب صندوق الرأس الغلط . بتكتيله الرؤوس المختلفة وتشييئها في صندوق رأس واحد جمعي ، يقلل «ضابط هيئة الأركان» من أهمية قتل أصحابها أو سحق رؤوسهم بكتل الإسمنت ، على ما رأينا بالفعل شبيحة النظام يسحقون رأس أحد ضحاياهم ، ويزود القتلة والمتواطئين معهم بنظرية مريحة ، تسهل لهم إنامة ضمائرهم إن وخزتهم يوماً . ثم إنه إذا كان الرأس واحداً كما هو الكرسي واحد ، فلماذا يكون قطع الرأس (الواحد) أسوأ من قلب الكرسي (الواحد)؟ وإذا كان الأمر يتعلق بصندوق ، والكلمة توحي بالابتذال مثل صندوق الخضار أو صندوق الأدوات . . . ، فهل يكون تحطيمه تلك المشكلة المهمة؟

٤

على أن أهم ما يمكن أن يؤخذ على المفكرين «الرأسيين» هو ، قبل أي مترتبات سياسية على نظريتيهما ، هو شيء يتعلق بـ«الرأس» ، رأسيهما (أو ، ربما ، «رأسـ»هما) . فشرح الواقع المركب والمتغير بالماهيات الثابتة هو فكر القرون الوسطى ، لا التنوير ولا الحداثة ولا ما بعدها . وهو يتوافق مع مجتمع المراتب الثابتة والطوائف ، ويثبّته ، وليس مع أي مجتمع حديث .

ويخفق المفكران في إظهار أدنى حد من الحس الجدلي . كانت الاقتصادوية

الماركسية اختزالية وحتمية مثل ثقافوية الرجلين ، لكنها كانت تقول شيئاً على استقلال «البنية الفوقية» الذاتي ، وعلى تأثير راجع منها على البنية التحتية الاقتصادية . لا شيء من ذلك هنا . لن نقرأ شيئاً عندهما عن استقلال نسبي ذاتي لـ«الكرسي» عن «الرأس» ، ولا عن تأثير راجع للكرسي على «الرأس» أو على «المعدة» . وخلافاً للنقد الماركسي الذي كان ينتقد الدين من مدخلين إنسانيين عامين : نظرية المعرفة (الدين معرفة قائمة على الوحي والخيال ، إيديولوجية تالياً) ، والنظرية الاجتماعية (الدين يقوم بدور اجتماعي محافظ . . .) ، نجد هنا نقداً مغلقاً ، يستبطن مقدمات «صراع الحضارات» (وبخاصة تعريف الثقافة بالدين ، وإفراد «الإسلام» بمكانة خاصة في المخطط) ، ولا يحاول الناقدون قول ولو كلمتين عابرتين عن أي دين آخر .

حين ينسب أدونيس العلمانية إلى المسيحية ، وهو يبلغ من عمق الفكر أن يقول ذلك مراراً ، فإنه يثبت أن معرفته بتاريخ العلمانية لا تتفوق في شيء على معرفة السلفيين الجهاديين . لكن إذا كانت هذه المعرفة صحيحة ، فما معنى الدعوة إلى العلمانية في عالم الإسلام إذاً؟ هل يحتمل أن الرجل يخوض معركة دين ضد دين ، وليس علمانية ضد سلطة دينية؟

ثم إن التيارين شريكان في عقيدة الخصوصية ، وفي غرس لوائها في «الإسلام» . الأمر بديهي بخصوص الإسلاميين ، فهم يصدرون أصلاً عن عقيدة فرادة الإسلام . لكن «العموميين» يؤولون إلى العقيدة نفسها دون افتراض الفرادة مبدئياً ، وذلك حين ينشغلون كل الانشغال بـ«الرأس» ، ولا يظهرون أدنى قدر من الانشغال باليدين والقدمين والمعدة والقلب ، بحياة الإنسان في العالم الأرضي . هذه الحياة التي تتقاسم شرحها العلوم الاجتماعية ومناهجها القائمة جوهرياً على دنيوية الإنسان وعاديته وعموميته ، وعلى أنه لا فرق بين عربي وعجمي ، أحمر وأسود ، مسلم وغير مسلم ، إلا بتفاعل ظروف العيش المتغيرة ، ومنها الموارد الثقافية المتاحة ، مع شروط التاريخ العيانية . السمة المشتركة للخصوصانيين ، على اختلاف أصنافهم ، هي إهمال العلوم الاجتماعية لمصلحة

«الثقافة» . في هذا أيضاً يضاهي الثقافويون العلمانيون الإسلاميين الذين يرفضون العلوم الاجتماعية رفضاً مبدئياً بالضبط بسبب صفتها الدنيوية ، العلمانية . هذا فضلاً عن الطابع القياسي لمحاكمات المثقفين «الرأسيين» . يمكن بدون صعوبة استحضار عشرات الأمثلة من نصوص أدونيس يقول فيها إن المفكر الأوربي فلان يقول كذا ، قبل أن يردف فوراً إن العرب لا يعرفون هذا الكذا ، ثم يستنتج أن العرب إذاً غلط . المقدمة الكبرى نصية دوماً ، وليست واقعية ، ويحاكَم البشر الواقعيون باسمها . أما طرابيشي فيقوم مجمل تفكيره على مقدمة كبرى مأخوذة من الفكر أو التاريخ الأوربي الحديث (الماركسية ، التحليل النفسي ، الإبستمولوجية ، العلمانية . . .) ، مع التسليم بكونيةٍ ناجزة للغرب ، فيما المقدمة الصغرى من واقع العرب المعاصر ، والنتيجة هي إثبات نقص أو غياب عند العرب عن المعيار الكامل المفترض! وليست حربه التي تدوم ١٠٠ عام ضد الأصولية غير تشبيه بما جرى في تاريخ الغرب ، دون محاولة لتسويغ الشبه .

٥

«الإنسان المسلم» غير موجود . إنه متخيَّلٌ مؤسِّسٌ لفاشيّةٍ مشتهاةٍ مرّةً ، وإيديولوجية تبريرية لفاشيةٍ قائمة مرّةً أخرى . الروبوت الإسلاميّ غير موجود أيضاً ، إلا كركيزة لمشروع فاشي إسلامي يتطلع إلى انضباط مطلق ، من طرف النساء بخاصة . وانتداب النفس جنرالاً في حرب ضد الأصولية لا يوفر أي فرصة للاعتراض على قتل «الأصوليين» المفترضين بصواريخ سكود أو الطائرات الحربية ، أو بالأسلحة الكيميائية .

«الرأس» أيضاً غير موجود ، و«صندوق الرأس» غير موجود كذلك .

ما هو موجود هو بشر عاديون ، لهم رؤوس فردية مختلفة ، ومتغيرة المحتوى مع الزمن ، ويصعب فصل محتواها عن «الكرسي» . معلومٌ أنه في ظل الحكم الأسدي صار السوريون يتكلمون على «شرطي داخلي» (كناية عن الرقابة التي

استبطنوها خوفاً من أجهزة النظام) ، وعلى «جدار الخوف» الذي بناه النظام داخل كل منهم . هذا يعني أن هناك علاقة ما بين الرأس والكرسي ، أن الرؤوس لا تبقى نفسها باختلاف الكراسي . وهذه نقطة حاسمة ، في ما نرى ، لدحض الفكر «الرأسي» من أساسه . لهذا الفكر دلالة كبيرة هي ما نتقصاها هنا ، أما قيمته الفكرية فصغيرة ، وأما قيمته الأخلاقية فمعدومة ، بل أسوأ .

ما هو موجود أيضاً مثقفون يظنون أن «الرأس» موجود ، لكن رأسهم الخاص ليس منه ، وأن «صندوق الرأس» موجود أيضاً ، لكن رأسهم الشخصي ليس صندوقاً . إنه «عقل» ، وصاحبه «مفكر حقيقي» و«منجب» و . . . «ضابط هيئة أركان» .

لماذا يفترض المفكران أن كائنات كتلك موجودة؟ ربما لأنهما محتاجان إلى صنف من الجن يفسر ما يقرره فكرهما الماهوي من جنون المختلفين عنهما . وإن لم يكن العنف المهول الذي يتعرض له «المجانين» من أصحاب الرؤوس المضروبة اليوم منهجاً علاجياً صحيحاً ، فليس في فكر «الجنرال» و«النبي» ما يُمكّن من الاعتراض عليه . تعذيب المجانين منهج قروسطي مجرب .

ما يغيب عن صنفي الجهاديين ، الإسلاميين منهم والعلمانيين ، هو فقط كل شيء . عالم الممارسات الاجتماعية ، عالم الرؤوس الكثيرة المتغيرة ، عالم حياة ملايين الناس وأشواقهم وقيودهم وبؤسهم وأميتهم وجهلهم وإنسانيتهم ؛ العالم . . . العلماني .

لا ينضبط عالم الممارسات هذا بهوية أو يتحدد بدين ، إنه مجال أفعال ومعالجات ومبادرات وحلول بشرية دنيوية ، والمزايدة عليها باسم معان مجردة مثل «عقيدة الأمة» تشبيح فكري . تشبيح فكري أيضاً المزايدة عليها باسم معان مجردة أخرى ، مثل العقل والتنوير والعلمانية ، بخاصة حين يرسلها ضابط من باريس إلى صف الضباط في دمشق .

٦

لماذا نهتم بالمفكرين «الرأسيين» مثل الإسلاميين الجهاديين ، والأخيرون موجة صاعدة وخطرة؟ لسبب شخصي قبل كل شيء . فكاتب هذه السطور من بيئة «الرأسيين» الفكرية والاجتماعية ، ومن عالم حساسيتهما الدنيوية ولغته ورموزه ، وهو أقرب إلى إحداثيات هذا العالم منه إلى أي إسلاميين . لكني أجد أن الواجب الشخصي والعام يقتضي القول إني لا أشارك هذا الضرب من الدعاة شيئاً من مقدماتهم الفكرية ، وما تبطنه من مسلمات ، وما تحمله من انحيازات اجتماعية وسياسية .

الأمر ببساطة أني علماني ، لكني لست شريكاً لمن أفقدوا العلمانية كرامتها الفكرية والسياسية والأخلاقية .

ثم إن المفكرين الرأسيين ومنهجهما المشترك لا يتيح نقد الإسلاميين . على المستوى الفكري رأينا تفكيراً تشبيهياً وماهوياً ، متمركزاً إيجابياً بصورة غير نقدية حول الغرب ، ومفتقراً بالكلية إلى الحسّ الجدلي . وعلى المستوى السياسيّ الرجلان من دعاة «الاستبداد المستنير» ، أو هما بالفعل ناطقان إيديولوجيان باسم «العالم الأول الداخلي» . لم يدافعا يوماً عن ضحايا الطغيان القائم ، ولا قالا كلمة عن الفظاعة التي عومل بها الإسلاميون طوال العقدين الأخيرين من القرن العشرين في سورية ، ولا كلمة أيضاً عن ما يقارب الفظاعة التي عومل بها علمانيون .

وما هو أهم من المعرفي والسياسي هو خلوّ فكر الرجلين معاً من أي شاغل أخلاقي . فيه كثير من «العقل» وقليل من الضمير ، كثير من «الحداثة» وقليل من العدالة ، كثير من «العلمانية» وقليل من الحرية السياسية والدينية ، كثير من «التنوير» وقليل من الاستنارة الداخلية وانشراح الصدر . نميز بين تيار علماني جمهوري وتحرري ، لا يفصل «العقل» عن «الشعب» ، ولا يستخدم «العقل» و«الحداثة» هراوات ضد الجمهور ، وينحاز إلى العامة ويكافح معهم من أجل الحرية والمساواة والأخوة ، وبين تيار علماني تسلطي وفاشي ، جعل من احتقار عامة الناس والتعالي عليهم عنصراً أساسياً في تكوينه وهويته .

«العـقل» ، سـواء تحت اسم «الحـداثة» أو «التنوير» أو «العـقـلانيـة» ، هو الإيديولوجيـة المشرِّعة للعالم الأول الداخلي ، تضفي على سلطته على العوام المظلمين والقِدامين شرعية عالِمة ، هي وريثة الشرعية التقدمية في جيل سبق . يقوم هذا العالم الأول برسالة تحضيرية تجاه «البدائيين» الداخليين ، لا تُغاير في شيء الرسالة التي سوغ الاستعمار الفرنسي نفسه بها ، في سورية وغيرها . هذا الفكر ليس سنداً تحررياً في مواجهة الإسلاميين والتيارات الجهادية ؛ الواقع أنه يخلي المكان لإشغال «الإسلام» موقع المقاومة الاجتماعية والوطنية للعالم الثالث الداخلي . وهو ما يناسب الإسلاميين لأنه يضعهم في موقع القيادة الطبيعية لهذه المقاومة ، فيما هم لا يتطلعون إلى غير حكم نخبوي جديد .

وكيف لا نتوقف أمام المفارقة المدهشة المتمثلة في أن دعاة الحداثة يتنكرون لأهم تجلياتها المعرفية : العلوم الاجتماعية ، ولمضمونها الأخلاقي : الإنسانية والمساواة الجوهرية بين الناس ، ولمضمونها السياسي : الديمقراطية؟ بل ويجري رد العلمانية نفسها إلى دعوة متعصبة ، حين تُفصَل عن شرح علماني للمجتمع وعملياته ، بما فيها صعود الإسلاميين . ولا نجد تفسيراً لهذا التهافت في غير الصراعات الاجتماعية الفعلية في «سورية الأسد» ، وسعي ممثلي العالم الأول الداخلي إلى نصرة قضيتهم بانتحال ما يفترض أنها قيم كونية ناجزة .

لدى الإسلاميين «عقلـ»ـهم أيضاً . وبينما يفترض «عقل» العلمانيين النخبويين عصمة الغرب ، يقوم «عقل» الإسلاميين جوهرياً على عصمة «الإسلام» ، وعلى اعتبار الوحي حصراً السند الصلب والأخير للحقيقة والأخلاق والقانون والسياسة . في الحالين ، توضع التجربة البشرية والتاريخ بين قوسين ، أو في موقع ثانوي . ومعهما المجتمع الحيّ الذي ليس «هوية» ولا «نسيجاً من العقليات» . أما سياسة الإسلاميين فتتراوح بين «الاستبداد العادل» ، الذي يقوم على «إنزال الناس منازلهم» ، ولا يقرّ لهم بمنزلة واحدة ، وبين الطغيان الفاشي لدى التيارات الجهادية . وتنكر أخلاقيتهم المساواة الجوهرية بين الناس ، بصرف النظر عن الدين والجنس والمكانة الاجتماعية .

لا نستطيع الاستناد إلى أي من هذين التيارين لمواجهة الآخر . «الاستبداد المستنير» ليس الوجهة الصالحة للاعتراض على «الاستبداد العادل» ، والفاشية النخبوية ليست الرد على الفاشية الجهادية ، ودوغما العصمة ليست مؤهلة لنقض دوغما عصمة أخرى ، والتمييز بين الناس وفق «رأس»ـهم ليس سنداً يُركن إليه لمقاومة التمييز بين الناس وفق دينهم وجنسهم .

مقاومتهما معاً تمر عبر كشف تهافتهما كمعرفة ، ومضمراتهما السياسية الفاشية ، ولا إنسانيتهما المشتركة ، وبالاستناد إلى العالم الاجتماعي ومقاوماته التحررية .

٧

ختاماً ، الغرض من هذه المناقشة هو التحول من التمركز حول الإسلام ، سلباً أو إيجاباً ، إلى العالم الاجتماعي ، إلى الحياة في العالم الأرضي ، وإلى العلوم الاجتماعية . مسلمتنا الرئيسية هي أنه ليس هناك من خصوصية جوهرية للإسلام والمسلمين ، أن ما يبدو من خصوصية يمكن شرحه شرحاً وافياً بالعلوم «العلمانية» وأدواتها العامة ، أنه إذا ظن الإسلاميون أن هناك خصوصية ما في عقيدتهم فهم مخطئون ، أما إذا ظن مفكرون علمانيون ذلك فهذا أسوأ بكثيرٍ من خطأ ، والأرجح أنه يدل على خصوصيتهم هم وعلى انغراسهم هم في الخاص الاجتماعي (لا في أي عام وطني أو إنساني) ، وعلى حاجاتهم هم الاعتقادية ، حاجات لا تفهم دون النظر في موقعهم من الصراعات الاجتماعية والسياسية الجارية اليوم .

هذا لا يلغي حتماً الحاجة إلى «إعادة هيكلة الإسلام» بما يتيح لعموم المسلمين العيش في عالم اليوم بأدنى حد من البؤس وشقاء الوعي . لكن ليست هناك حتمية متعالية تكفل حدوث ذلك ، أو تكفل «التنوير» أو «العلمانية» أو «حرب مائة عام ضد الأصولية» . هذه أشياء يمكن أن تحصل أو لا تحصل . المسألة تاريخية بالكامل .

في الإسـلام ذاته ، وفي التـراث الإسـلامي ، مـا يتـعـارض مع المسـاواة ومع الحـرية . صـحـيح . وسـيـبـقـى الأمـر كـذلك على الـدوام . ليس هناك شـيء يمكن عمله حيال ذلك . «إعادة الهيكلة» الدينية يمكن أن تكون مفيدة من أجل مزيد من الاتساق في ثقافتنا ولضبط منابع العنف في الدين ، وليس لجعل الإسـلام عصرياً (لن يصير) ، أو لأن هناك مخططاً كونياً مُلزِماً لكل تطور بشري . الأولوية للتاريخ في كل حال ، وما قد يكون عصـرياً اليوم يمكن أن يصير «مُفوّتاً» غداً . الأولوية أيضـاً في منظورنا هي للعـدالة على الحـداثة ، وللجـمـهور على النخبـة ، ولـ«الشعب» على «العقل» . ولكلية الإنسان ومجموعه على رأسه .

ليس هناك «إنسان مسلم» ، وليس هناك «مـسلمـون» من طبـيـعـة خـاصـة ، نفهم تاريخنا بالانطلاق منهما ؛ هناك تاريخ عام ، تاريخ البشر ، نفهم «الإنسان المسلم» ، ونفـهـم مـجـتـمـعـات المسلمين ، مـثلمـا نفـهـم الرأسـيين ونظرياتـهـم ، بالانطلاق منه .

دمشق ، آذار ٢٠١٣

-٤-

من نقد الثقافوية إلى نقد الثقافة... والدين

في المجال العربي المعاصر، يتوزع تفكيرنا العلماني على مقاربتين متعارضتين في ما يخص العلاقة بين «العامل الثقافي» والشؤون السياسية والاجتماعية، والحضارية. تقرر مقاربة أولى أن أصل مشكلات العرب يكمن في ثقافتهم أو في دين أكثريتهم، الإسلام، ولا مناص تالياً من تغيرات ثقافية ودينية كبرى كي يمكن للعرب أن ينخرطوا في عالم اليوم، فتتعلمن دولهم وتُحدَّث مجتمعاتهم واقتصادياتهم، ويترقوا حضارياً. انتشرت هذه المقاربة الثقافوية منذ تسعينات القرن المنقضي، وتلقت دفعة قوية إلى الأمام بعد ١١ أيلول ٢٠٠١. وهي اليوم «شعبية» في أوساط عربية بدرجة لا تقل عن غيرها.

في المقابل، تتشكك مقاربة ثانية في هذا الطرح «الثقافوي»، وتُرجع أوضاع العرب المعاصرة، «الاستثناء الديمقراطي العربي» بالخصوص، إلى عوامل سياسية أو اقتصادية أو جيوسياسية أو اجتماعية؛ وفي الغالب إلى مزيج منها.

المقاربتان قيد التداول أيضاً في النقاش الغربي حول الشؤون العربية والإسلامية، بخاصة حيال ظاهرتي «الإرهاب الإسلامي» و«الاستثناء الديمقراطي». ومن الأمثلة المفيدة جداً على المقاربة الأخيرة مقالة للاري دايمند نشرت في الشهر الأول من ٢٠٠٩ (Why Are There No Arab Democracies?)، تتناول الاستثناء الديمقراطي العربي. أما الطرح الثقافوي فشعبي جداً في الغرب، وأشهر مثال عليه هو كتاب صموئيل هنتنغتون «صدام الحضارات».

١

سنلاحظ ، قبل قول شيء بخصوص هاتين المقاربتين ، أن تقييمهما يختلف وفقاً لموقع مُتناوِلِهما . إذ لا يستوى نقد الثقافوية المكتوب بالإنكليزية (أو غيرها من اللغات الأوربية) والموجَّه إلى جمهور غربي ، تجنح أوساط واسعة منه إلى استهلاكٍ غير نقدي للتبسيطات الثقافوية الخاصة بأوضاع العرب والعالم الإسلامي ، لا يستوي هذا ونقد الثقافوية المكتوب بالعربية والموجَّه إلى جمهور عربي . في الحالة الأخيرة يُحتمَل أن يتواطأ نقد الثقافوية مع السكوت على بُنى وممارسات ثقافية ودينية عربية جديرة جداً بالنقد والمنازعة ، إنْ من وجهة نظر فرص الديمقراطية ، أو من وجهة نظر النهوض الثقافي وتفتح التفكير النقدي . الكتابات الغربية الناقدة لما يسميه محمود ممداني «الكلام الثقافي Culture talk» الغربي مفيدة جداً حتى للقارئ العربي ، ولو لأنها أغنى عموماً من ما هو متاح لنا وفي لغتنا من دراسات ثقافية ومن نقد لها . وهو ما يبقى صحيحاً حتى حين يكون أصحاب تلك الكتابات عرباً أو منحدرين من بيئات إسلامية أصلاً .

لكن المتابع يشعر دوماً أن هناك شيئا ناقصاً فيها . فهناك بالفعل مشكلات ثقافية ودينية عربية يتعين أن تُطرح للنقاش وتُكشف وتنتقد ، ويُعترض عليها عملياً . لا ينبغي أن تكون هذه المشكلات هي السبب الحصري لـ«الإرهاب الإسلامي» أو «الاستبداد العربي» حتى يتعين الإقرار بها وقول شيء بشأنها ونقد السكوت عنها . يكفي أن تكون موجودة حتى يتوجب الاهتمام بها نظرياً ومواجهتها عملياً . فكيف إذا كانت موجودة جداً؟ هذه إما نقطة غائبة أو ترد كاستدراك عابر في كتابات مثقفين يساريين غربيين ومثقفين عرب ومسلمين ، يقيمون في الغرب ويكتبون بلغاته ، منذ إدوارد سعيد حتى يومنا ، لا يريدون أن يعززوا مواقف اليمين السياسي والثقافي الغربي الذي يجنح إلى تفسير كل شيء في عالمنا نحن بالإسلام ، ويتخذ منه موقفاً عدوانياً وعنصرياً . الأمر مفهومٌ في الإطار الثقافي الغربي ، لكن حين تنتقل تلك الكتابات إلى أوساطنا الفكرية والثقافية تتحول وظيفتها من وظيفة نقدية وانشقاقية هناك إلى وظيفة

تسليمية وتبريرية ، ربما تعزز بعض أسوأ خصائص ثقافتنا المعاصرة ، بخاصة نزعتها الاكتفائية وذهنية الضحية الشائعة بيننا والموقف البارانوئي من العالم ، فضلاً عن إضعاف قيمة التراث الليبرالي الغربي ومناهج البحث الحديثة في الفكر الغربي المعاصر . جرى هذا على نطاق واسع لكتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد ، وكذلك لكتابه الآخر «الثقافة والإمبريالية» . ويجري مثله بخبث يزيد أو ينقص لكتابات مماثلة . ثمة استهلاك واسع مثلاً لكتابات نعوم تشومسكي الناقدة للسياسة الأميركية ، موجّهٌ نحو تدعيم الأوتاركية الثقافية والسياسية العربية ، المعتادة على تخوين النقد والانشقاق في بلداننا .

وما تغفله هذه الكتابات عموماً هو حقيقة أن «الإسلام» أو «الشرق» أو «العرب» هي عناوين لعالم/عوالم متنازعة داخلياً مثل أي عوالم أخرى . وإن كانت لا تقبل الاستقرار في تمثيلاتها الاستشراقية ، فإن نقداً أحادي الجانب لهذه التمثيلات يبدو مناسباً للتيارات الأكثر محافظة في مجتمعاتنا وثقافتنا ، ومضعفاً لتيارات وتوجهات انشقاقية كانت موجودة دوماً ولا تزال .

مقابل هذا الخلل المنهجي الثابت في نقد الاستشراق ودراسات ما بعد الاستعمار ، الثقافوية (أو نظرية الحتمية الثقافية) هي الإيديولوجية التي تنطلق من مشكلات ثقافية حقيقية لدينا ، لكنها تضفي عليها قيمة مطلقة ، وتجعل منها شرطاً شارطاً لكل شيء آخر ، نظرياً وعملياً . فهي بذلك تعتنق الموقف الاستشراقي التقليدي دون نقد . من جهتنا ننتقد الثقافوية ، هذا الضرب الأسوأ من ضروب الاستشراق الداخلي ، لكن دون طمس المشكلات الثقافية الفعلية ، ما يتصل بالدين على نحو خاص . نقد الثقافوية مدخل إلى نقد الثقافة ، وليس دفاعاً عنها وتسليماً بأحوالها في أي وقت .

٢

إنكارنا المشروع لتولّد الاستبداد والإرهاب تولّدا طبيعياً وحتمياً من الثقافة العربية والدين الإسلامي لا يعني بحالٍ إن تشكُّلات هذين القائمة اليوم

محايدةٌ حيال الاستبداد والإرهاب ، أو أنهما ليسا متشكلين اليوم فعلاً في صور أكثر ملاءمة للطغيان الدولتي والإسلاميّين العُنفيين ، أو أنه ليس من المرغوب أن يتشكلا في صورة أكثر مواتاة للديمقراطية والكفاح من أجل عدالة أكبر وحرية أكبر ، سياسية وفكرية ، الأمر الذي يستبعَد أن يتحقق دون صراع مع تشكلاتهما القائمة . لا ينبغي أن يكون الاستبداد والإرهاب منبثقين من جوهر ثقافتنا ومن صميم دين أكثريتنا حتى تكون للإرهاب والاستبداد مراسٍ حصينة في الثقافة والدين عندنا اليوم ، وحتى يتوجب علينا نقدهما ومنازعتهما . يكفي أن يكون الاقتران محققاً تاريخياً حتى يكون مطلوباً نقدهما والاشتغال عليهما . والحال إنه محقق . ليس فقط أن ثقافتنا لا تتوافر على عوامل مناعة ضد الاستبداد ، وإنما هي تسهّل أمره عبر عقائد «الأصالة» ونزعات المحافظة اللغوية والدينية والاجتماعية . وليس فقط إن الإسلام المعاصر لا يمانع عنفاً أعشى يمارسه مسلمون استناداً إليه وائتماراً بأوامره ، بل إن تمركزه الذاتي المفرط ونزعته التكفيرية المنتشرة وغلبة البعد السياسي القانوني في تكوينه تشجع العنف الأعشى أكثر من الرِّفق والمودة و«التي هي أحسن» .

٣

أما الكتابات الثقافوية العربية فجديرة بالنقد لأسباب متنوعة ، منها تواضع كفاءتها التفسيرية عموماً ، ومنها ميلها إلى عزل العامل الثقافي عن غيره وتسييده على غيره ، ومنها أنها نسخة مقلوبة عن الخصوصانية الإسلامية على اختلاف في جهة الحكم فقط ، ومنها نزوع نخبوي يميني معاد للعامة والديمقراطية يطبع أكثر معتنقيها ، ومنها اصطفاف ممثليها نسقياً إلى جانب الاستبداد المحلي والقوى المسيطرة دولياً ، ومنها أنها نضال سياسي ضيق ، بل حزبوي ، ينتحل الفكر النقدي والثقافة الحديثة أقنعة له ، ومنها خلو معظم نقدها من صفاء الروح وانشراح الصدر ووضوح المقصد ؛ لكن ليس من تلك الأسباب بحالٍ شرعية ، بل وجوب ، نقد الشأن الثقافي والديني العربي . ما قد

يكون معادلاً في إطارنا لعمل إدوارد سعيد في الإطار الثقافي الغربي هو نقدٌ معمق لخطاباتنا والمؤسسات المنتجة لها ، والريوع المادية والرمزية التي تدرها على أصحابها ، وعلاقات السلطة المبطنة للخطابات المهيمنة ، وضروب التواطؤ بين منتجي الخطابات وهياكل السلطة السياسة والاجتماعية ، وأنماط استهلاك هذه الخطابات وأنماط التماهي الاجتماعي المتشكلة حولها ، وما إلى ذلك . وأعني بخاصة الخطابات الدينية والقومية ، وكذلك الخطاب الثقافوي المنتحل للحداثة . هذا ما من شأنه أن يكون ممارسة نقدية وتحررية ، فيما من شأن الاستهلاك غير النقدي لعمل أمثال إدوارد سعيد أن يؤيد دعوى اليمين الشعبوي ، الإسلامي والقومي ، المتمثلة بعداء دون تمييز للغرب ، واحتفاء دون نقد بالميراث الإسلامي والثقافة العربية . وبالفعل يرتاح ناشطو التيار القومي الإسلامي لنتائج عمل سعيد (وليس إلى منهجه ، ولا إلى أخلاقيته) ارتياحاً بالغاً .

ومقابل هؤلاء لا نكاد نجد غير ثقافوية ضحلة بمعايير النقد الثقافي ذاته ، ومتهافتة أخلاقياً (تفسر الاستبداد بالثقافة ، فلا تلبث أن تنسى الاستبداد ، وتختزل الثقافة ذاتها إلى دين ، ويؤول بها الأمر عملياً إلى الوقوف إلى جانب الاستبداد : في بالي هنا الثقافويون السوريون) . فوق أنها لا تتساءل أبداً عما إذا كانت الثقافة والدين ثابتي التشكل ومتماثلين مع ذاتيهما دوماً ، على ما توحي صياغاتها النضالية الغالبة ، أم أن تشكلهما الاستبدادي والعنفي تاريخيٌ ، مرتبط بصورة ما ببنى وتحولات السلطة والثروة القائمة ، المحلية والدولية .

٤

ولعل مفهوم الإسلاموفوبيا الذي شاع في الغرب ، ثم لدينا بعد ١١ أيلول ٢٠٠١ ، دالٌّ في هذا الشأن . المفهوم مشحون في دار منشئه ببعد انشقاقي ونقدي حيال عقيدة دوغمائية ، تُماهي الإسلام بالإرهاب ، وتغذي الخوف من المسلمين (وهم أقليات صغيرة في الغرب ، من مرتبة ٥٪ فما دون) ، وتجعل كل مسلم متهماً بالعنف مبدئياً . من حيث يسمّي مفهوم الإسلاموفوبيا هذا الواقع

ويجعله عنواناً على خُوافٍ مرضي غير عقلاني ، تسهر على انتعاشه أجهزة سياسية وبحثية وإعلامية واجتماعية متنوعة في المجتمعات الغربية ، فإنه (المفهوم) يشكل ركيزة جهدٍ نقدي لنزع الأسطرة والتشرير من ثقافة/ ثقافات الغربيين ، ولتطوير معرفة عن الإسلام والمسلمين أكثر تحرراً من النوازع النفسية والدينية والثقافية الخاصة وغير العقلانية ، ومن أجل بلورة سياسة أكثر مساواتية وديمقراطية في بلدان الغرب ذاتها . وبهذا الجهد يكون نقد الإسلاموفوبيا جزءاً من الثقافة الغربية بقدر لا يقل عن الإسلاموفوبيا ذاتها . أما حين يجري تداول المفهوم في ثقافتنا فإن دوره يختلف تماماً . إذ يجري توظيفه هنا لإعفاء الشأن الإسلامي من كل نقد ، وللإيحاء بأننا لا نعاني من أي مشكلات دينية المنشأ ، وربما لإدراج نقد الدين الذي نمارسه نحن في سياق سياسات اليمين الغربي المضادة للمسلمين والعرب .

لكن في واقع الأمر نعاني من مشكلات كبيرة مما لا يكاد يحتاج إلى تأكيد . العنف الشائع والمسوّغ دينياً في حياتنا السياسية والأسرية ، الاستبداد وتشاكل سلطات الخالق والحاكم والأب ، البنية الأبوية المتشددة للأسرة والدولة ، الفصل بين الجنسين والتمييز ضد النساء ، التدهور الثقافي وانتشار الأمية ، الحرفية في فهم النصوص الدينية وجفاف المنابع الروحية في ثقافتنا ، الطائفية ، هيمنة أخلاقيات الرقابة والمنع وانتشار الرياء ، الاكتفاء الذاتي الثقافي والأخلاقي (الظلامية) ، النزعة الماضوية . . .

ليس من الضروري ، نكرر ، أن تنبثق هذه المشكلات جميعاً من «جوهر» الإسلام حتى يكون نقد وتفكير شأننا الديني مطلوباً . هي لا تنبثق من جوهر الإسلام ، ولو لأنه ليس للإسلام جوهر متعال على التاريخ . هي تنبثق من تاريخنا الحديث ، والإسلام هو دين أكثريتنا في هذا التاريخ الحديث كما في أزمنة أقدم . أي أن مشكلاتنا الحديثة والمعاصرة لم تقع من وراء ظهره أو رغماً عنه . فإن كنا من أكثر بلدان العالم معاناة من الاستبداد والعنف العام والخاص ، فلا يمكن ألا يكون لتشكل الإسلام المعاصر ، والأصلي ، دور في هذه المعاناة .

نؤمن أن الثقافة العربية والدين الإسلامي قابلان للتشكل في صور أكثر ملاءمة للنهوض الثقافي والتحرر السياسي . لكن دون ذلك جهود كبرى ، بخاصة فتحهما أمام التفكير النقدي الشكاك ، ثم العمل على إصلاحهما وتحويلهما . وهاتان عمليتان صراعيتان ، لا تتمّان برضا صيغ التدين والسلطة الدينية القائمة ، ولا باقتناع حر من قبل القيمين على اللغة والثقافة العربية ، ولا بالطبع بين يوم وليلة . وإلى حين يتحقق ذلك ، لا يسعنا أن لا نرى أن «الإسلام» اليوم يصطف إلى جانب بنى وممارسات استبدادية وتمييزية ، ويميل الناطقون باسمه إلى تبريرها . وأن الثقافة العربية متمركزة حول ذاتها ، لا تكاد تولي اهتماماً خاصاً بقضايا العدالة والحرية إلا حين تصيب عرباً .

نتكلم على تشكلات أو صور تاريخية للدين والثقافة ، ونضع مدرك «الإسلام» بين قوسين غالباً ، بالضبط كي نشير إلى فاعلية التاريخ التحريفية ، إلى أن أوضاع الدين والثقافة في أي وقت هي أوضاع تاريخية ، تتحدد ببيئتها التاريخية وليس بأصول عَقَدية للدين أو بقيم ثقافية ثابتة .

لا نستطيع أن ننتقد الثقافوية دون نقد أساسها المنهجي المتمثل بالجوهرانية أو منطق الجواهر الثابتة . الإسلامية بكل تنويعاتها شريكة في هذا الأساس المنهجي .

٥

التغير الثقافي والديني ضروري في المجال العربي . أولاً ، كهدف بحد ذاته وبصرف النظر عن أي انعكاسات إيجابية محتملة له على تغيرات أخرى ، اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية . الثقافة التي تتغير تكتسب حيوية متجددة وتتحرر الأذهان والمخيلات في ظلها . وثانياً لاعتبارات تتعلق بالنظام و«الأناقة» اللذين قد يميزان ثقافة أعادت هيكلة ماضيها ومواردها الموروثة ووضّبتها في خزائنها المرتّبة ، بخاصة إن جعلت من هذا التوضيب مفصلاً تاريخياً ، نقطة انفصال مُحرِّر عن هذا الماضي . وثالثاً لأن التشكل التاريخي المعاصر للإسلام ،

ما نسميه «الإسلامية» ، يعرض معاداة لا ريب فيها للحريات الفردية والجماعية ، وهو سلبي أيضاً حيال الثقافة والإبداع الفني والحس الجمالي ، ونزّاع إلى الاكتفاء بالموروث العَقَدي والفكري والتشريعي الإسلامي . يضاف إلى ذلك تدخلية فظة في النطاقات الثقافية والتشريعية والاجتماعية . وكذلك ممانعة متأصلة للتمييز بين النطاقين الخاص والعام . وبمجمله ، هو عامل إعاقة لفتح فضاءات حرة في مجالات التفكير والسلوك والفن والأخلاق والعلاقات الجنسية والسياسة .

لا ينبغي لشيء أن يحول دون قول ذلك ، ودون مقاومته .

هذا لا يتضمن أي مجاملة للثقافوية المزدهرة في بيئاتنا الاجتماعية الثقافية منذ صعود الإسلاميين ، وأكثر منذ أيام البوشية وثورية المحافظين الجدد التالية لـ١١ أيلول ٢٠٠١ . بل هو ما ينزع منها موقع نقد الثقافة والدين الذي تسخره هي لمصلحة الاستبداد والنخبوية ، وتوجهه ضد العامة والديمقراطية ، كما سبقت الإشارة .

والواقع أن هذه الثقافوية العلمانية من ناحية ، والثقافوية الغربية المعادية للعرب والمسلمين من ناحية ثانية ، عائقان نفسيان وفكريان قويان في وجه مباشرة نقد الدين والثقافة لدينا ، يضافان إلى مقاومات الإسلاميين والقوميين ويعززانها . هذا لأن هذه (الثقافوية الغربية) تستثير تفاعلاً دفاعياً محافظاً ، قومياً ودينياً ، عند قطاع واسع من المثقفين وجمهور المتعلمين ؛ ولأن تلك (ثقافويتنا في صيغتها العلمانية) تُسخِّر النقد الثقافي لأجندة إيديولوجية ضيقة ومحافظة سياسياً ، تعزل التحديث الثقافي والعقلي المفترض عن مطالب الحريات والمساواة والعدالة القانونية والاجتماعية ، فتخفق في أن تكون ثقافة تقدمية وتحررية .

لكن لما كان نقد الدين والثقافة ضرورياً وحيوياً جداً ، اقتضى وضوح مقاصده وتميّز تطلعاته التحررية نقداً للنقد الثقافوي . من شأن نقد النقد الشائع للدين بخاصة أن يكون مدخلاً لنقد الدين ، هذا الذي يبدو أنه يمتنع عن تدشين

طور تاريخي جديد للثقافة العربية دون خوض غماره .

وعلى المستوى الفردي ، لا أرى مدرسة للتدرب على التفكير النقدي والجذري ، والعلماني ، أهم من الاشتغال على الدين ونقده والصراع معه .

٦

خلاصة النقاش أنه لدينا مشكلات دينية وثقافية جديرة باهتمام أوسع بكثير مما هو متاح حالياً . الثقافوية تسيء القيام بهذا الواجب بفعل انحيازاتها الإيديولوجية والسياسية وضيقها المنهجي المفرط . هي مظهر لأزمتنا الثقافية (والدينية) وجزء منها ، وليست حلاً لها ولا هي جزءٌ من الحل . وهي ليست بحال تياراً فكرياً طليعياً ، ولا تحمل طاقة هيمنية تتيح تشكل أكثريات متحررة جديدةٍ في أي من مجتمعاتنا . إنها مسلك نخبوي موتور ، يلج ، مرة أخرى ، طريقاً مسدوداً .

لكن مهما أمكن لنقد الثقافوية أن يكون ضرورياً ، فهو مدخل فحسب لنقد الثقافة . ننتقد الثقافوية لأنها شكل متدهور من النقد الثقافي يحول دون توضيح مشكلاتنا الثقافية . لكن الثقافوية تستعيد اعتبارها بالكامل إن توسلنا نقدها لإنكار وجود مشكلات دينية وثقافية أساسية لدينا ، أو للتقليل من شأن هذه المشكلات . ثقافتنا قاصرة ومفتتة وإبداعيتها متواضعة ، ولدينا مشكلات دينية كبيرة لا نظير لها على الأرجح في عالم اليوم كله .

الواقع أن أقوى مسوغ لنقد الثقافوية هو تكوين فكرة أوضح عن مشكلاتنا الثقافية ، وعن دورها في توجيه سلوك الأفراد والجماعات والمجتمعات . ننتقد الثقافوية ليس لأنها تفسير أحادي مبالغ فيه فقط ، ولا لأنها منهج للانسداد النظري والعملي يجعل الصراعات الواقعية أكثر استعصاء على الفهم وعلى المعالجة فقط ، ولا لأنها تستغني بآلية تفسيرية مبسطة عن معرفة الواقع التاريخي فقط ، وإنما كذلك لأنها تحل اللوم والتقريع والتبرير محل التفسير والشرح : عقولـ«هم» المضروبة هي السبب في مشكلاتـ«نا» ، مع ميل إلى تعريف

هم ونحن بلغة الدين والهوية ، ما يسهّل تجنيد الثقافوية في الصراعات الطائفية ، المحلية منها والعالمية («صراع الحضارات») .

لكن ليس ثمة ما هو أكثر ضلالاً من القول إنه ليس لنوعية أفكارنا ومعتقداتنا دور في تشكيل تفاعلنا مع العالم والأوضاع العيانية التي نجد أنفسنا فيها . كان الخلل في «النظرية المادية في التاريخ» يتمثل في أنها تهمل أن تأثير «البنية التحتية» على أفعال الناس وخياراتهم السياسية وأفكارهم يتم بتوسط بنية معتقداتهم ومضامينها النوعية . وهذه تختلف باختلاف المعتقدات نفسها ، وباختلاف الأطوار التاريخية للمعتقد نفسه . هذه المعتقدات متعددة التكافؤ تاريخياً ، ويمكن أن تتوافق مع أطر تفكير وسياسة مختلفة ، ولديها استعدادات متشكلة تاريخياً ، تتوسط فيها بنى المخيلة والذاكرة .

ننحاز ، ختاماً ، إلى تصور أن التجدد الثقافي المأمول يمر تفضيلياً بالشغل النقدي على الإسلام والثقافة العربية ، لكنه لا يتقيد بمجرد تجديدهما . إنه تطلع إلى آفاق مفتوحة ، ينتظر ألا يشكل الإسلام والثقافة العربية اليوم غير دعامتين لها ، بين دعامات أخرى كثيرة .

دمشق ، ٢٠١٠/٥/٢٦

-٥-

خطاب العقل وظهور تيار العقليين

دخل «خطاب العقل» الثقافة العربية العاملة في مطلع ثمانينات القرن العشرين أو قبل ذلك بقليل . أعمال محمد عابد الجابري مَعْلميّة في هذا الشأن .

المقصود بخطاب العقل تلك الأدبيات الفكرية التي تكلمت كثيراً على العقل والمعرفة والمنهج والإبستمولوجيا ، وشخّصت مشكلات العالم العربي أو جانباً أساسياً منها ببعض خصائص «العقل العربي» . تنتقد هذه الأعمال أحوال «المجتمع العربي» من وجهة ما يفترض أنه «العقل العام» الكوني ، وترهن التغير الاجتماعي والثقافي ، والسياسي أيضاً ، بأشياء يفترض أن تجري على صعيد العقل والثقافة .

برز خطاب العقل في سياق تاريخي محدد : أفول القومية العربية كسياسة وفكر ، وانقلابها إلى نظم طغيان أو تنظيمات سياسية مأزومة ، وصعود الحركات الإسلامية في العالم العربي ، وتراجع الحركات الفكرية والسياسية المناوئة للرأسمالية والامبريالية الغربية في العالم ككل . واكب إخفاقات السياسة في النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين (الحرب اللبنانية ، الصلح المصري الإسرائيلي ، جمود التحولات الاجتماعية والتغير السياسي ، واندلاع الطغيان . . .) ، وصعود الإسلاميين ، انشغالٌ كبير على الصعيد الإيديولوجي بقضايا التراث والهوية والأصالة والحداثة وما إلى ذلك .

خطاب العقل هو أحد أوجه هذا المناخ الإيديولوجي الجديد .

في الأعمال الباكرة عند أبرز ممثليه حينها ، محمد عابد الجابري ، كان خطاب العقل استدراكاً على تقصير ثقافي ، يتمثل في قلة الانشغال بالثقافة وآليات التفكير والبرهنة في الثقافة العربية . هذا واضح في مقدمة الجزء الأول من كتابه **نقد العقل العربي** (١٩٨٢) . لكن الرجل قدّر أن من المهم بذل مزيد من الاهتمام بالتراث والثقافة ، وكذلك بطرق ومناهج التفكير في الثقافة العربية العالمة .

قبل الجابري كان عبد الله العروي شخّص ، في **العرب والفكر والتاريخي** (١٩٧٣) ، أحوال العرب بـ«تأخر تاريخي» ، يطال البنى الاجتماعية والذهنية قبل ، أو أكثر ، مما يطال الاقتصاد . وبذلك أسهم في إضعاف النزعة الاقتصادوية التي كانت مستحكمة بالتفكير الماركسي العربي ، وفتح باباً للاهتمام بقضايا المجتمع والثقافة والدين . المفهوم الأساس هنا هو الوعي ، ثم الإيديولوجيا كوعي زائف . وهما مفهومان ارتكازيان أيضاً عند ياسين الحافظ الذي سار على درب العروي ، ونقيض الإيديولوجيا عندهما معاً هو «الوعي المطابق» . قبل ذلك أيضاً ، كان العروي ألف كتابا واسع الصدى ، **الإيديولوجية العربية المعاصرة** (أول ترجمة عربية ١٩٧٠) ، يصدر عن افتراض استقلال نسبي واسع للإيديولوجية ، ووجوب دراستها كمجال مستقل .

للعروي تأثير مؤسس في ظهور خطاب العقل ، وإن لم يكن من دعاته . وأعتقد أننا نفهم العروي فهماً أفضل إن ربطنا أعماله الباكرة بزمنها في ستينات وسبعينات القرن العشرين ، وظهور منظمات وأحزاب سياسية ، يسارية وقومية عربية ، تجمع بين صفتين : تتطلع إلى الثورة والتقدم والتحرر ، لكن تفكيرها سطحي وإحاطتها بشؤون العالم وبلدانها ذاتها متواضعة غالباً . العروي شريك لها في التطلعات التغييرية وخصم لها في التفكير . يريد التغيير مثل مناضلي الأحزاب ، لكنه لا يثق بما يرى من منظمات . المثقف الإنتلجنسي ، والعبارة للتونسي الطاهر لبيب ، هو حزب سياسي من شخص واحد . وينطبق هذا أكثر ما ينطبق على العروي .

وحتى سمير أمين ، المثقف الماركسي الماوي ، سيقول في مقدمة الترجمة العربية لكتابه **التطور اللامتكافئ** ، مطلع سبعينات القرن العشرين ، إن من الضروري الاهتمام أكثر بقضايا الثقافة والإيديولوجية ، وإنه سيكون امتهاناً للمسؤولية أن يفعل ذلك بصورة عابرة في مقدمة كتاب عن التخلف والنمو عالمياً . كان مفهوم «نمط الإنتاج الخراجي» الذي طوره أمين يبدو دالاً على ضرب من خصوصية اقتصادية للشرق ، وهي خصوصية ، إن لم يجر التعبير عنه بلغة الثقافة و«العقل» (أمين لا يفعل ذلك) ، فإنها لا تغلق الباب دون السير في هذا الاتجاه . وفي عام ١٩٨٩ سيكتب أمين نفسه كتاباً عن الثقافة ، **نحو نظرية للثقافة** ، مقدماته اقتصادية جداً ، وتُظهِر في رأيي امتناع نظرية للثقافة على هذا الأساس الذي يلغي استقلالها ، ولو النسبي ، أكثر مما تظهر إمكانها . لكن الكتاب يكفي للقول بأن سؤال الثقافة كان يفرض نفسه على الجميع . قبله أيضاً ، ١٩٨٣ ، كان العروي ألف كتاباً ثاقب التفكير حول أوجه من الثقافة العربية : **ثقافتنا في ضوء التاريخ** .

كان برهان غليون هو من ترجم كتاب «التطور اللامتكافئ» لسمير أمين إلى العربية عام ١٩٧٤ ، مُجزِلاً الثناء على المؤلف وكتابه . غليون كان من أكثر المثقفين العرب انتشاراً وتأثيراً في عقدي القرن العشرين الأخيرين ، وحظي كتابه «اغتيال العقل» (١٩٨٥) باهتمام واسع وقت صدوره . ونالت كتبه الأخرى ، مجتمع النخبة (١٩٨٥) ، والمحنة العربية (١٩٩٠) ، والوعي الذاتي (١٩٨٨) ، وصولاً إلى نقد السياسة : الدين والدولة (١٩٩٣) اهتماماً لافتاً . وهي كتب تنتقد ما يمكن تسميته تيار العقليين ، لكنها ميالة هي ذاتها إلى تعريف مجتمعاتنا المعاصرة بالثقافة والهوية .

وفي مطلع الثمانينات كان تُرجم إلى العربية كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد ، وهو يزكّي ، ربما دون قصد من مؤلفه ، ضرباً من أوتاركية ثقافية لا غربية ، شرقية وعربية خصوصاً . هذا المزيج من الكبرياء والاكتفاء الذاتي هو ما كانت نظرية التبعية ، وسمير أمين أبرز روّادها العرب ، تُزكّيه بصورة ما أيضاً على

الصعيد الاقتصادي (كتاباه : التراكم على الصعيد العالمي ، والتطور اللامتكافئ) . المناخات ليست متباعدة كثيراً بين أجواء كتاب الاستشراق ، وبين دعوة الجابري إلى «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية» ، ودعوة سمير أمين إلى التنمية المستقلة المتمحورة داخلياً . وبعد أكثر من عقد صدر لسعيد وترجم إلى العربية كتابه الكبير الآخر ، **الثقافة والإمبريالية** ، الذي يظهر استبطان الأدب الغربي والوضع الإمبراطوري لبلدان الغرب أو افتراضه له . العبرة : الفكر والفن يحيلان إلى أوضاع سياسية واجتماعية وتاريخية ، وليس إلى «عقل كوني» .

كان هذا ما يقوله تيار ما بعد الحداثة الذي أخذ بالظهور منذ أواخر سبعينات القرن العشرين ، منتقداً التنوير والماركسية و«السرديات الكبرى» .

وفي الثمانينات نفسها كتب صادق جلال العظم من موقع علماني وليبرالي وكوني دفاعاً عن سلمان رشدي ، ونقداً لاستشراق إدوارد سعيد . كتب أيضاً دفاعاً مثقّفاً آخر عن الأسس الفكرية للتفكير اليساري ، كتابه دفاعاً عن المادية والتاريخ . لكن اليسار يبدو هنا مبدأ فكرياً مجرداً ، دون انخراط سياسي ودون سند اجتماعي .

وانشغل المثقف السوري الراحل إلياس مرقص بقضايا الفكر والمعرفة والمنطق . وكان يضع مقدمات طويلة وهوامش شارحة طويلة أيضاً للكتب التي يترجمها عن تاريخ الفلسفة الغربية ، تظهر اهتمامه الواسع بقضايا المنطق والمفاهيم ونظرية المعرفة . تفكيره في العقد الأخير من عمره (توفي عام ١٩٩١) مُضمّن بصورة أساسية في كتابه الضخم **نقد العقلانية العربية** ، الذي يستعيد ما كان كتبه في مقدمات ترجماته عن الفرنسية ، وفي مقالات نشرها في حينه في مجلة الوحدة الصادرة منذ عام ١٩٨٤ عن «المركز القومي للثقافة العربية» (غابت أواخر العقد نفسه ، كان تمويلها ليبياً) .

صار الكلام في الثقافة كل شي ، وتراجع الكلام في الاقتصاد بفعل تدهور الشيوعية ، والكلام في السياسة بفعل الطغيان ، أما الكلام على العلاقات

الدولية فصار اختصاص مثقفين قوميين يحومون حول نظام صدام حسين أو نظام حافظ الأسد ، فيفسدون ضمائرهم وضمائر غيرهم ، وهو بعدُ طبقٌ ثابت على مائدة أجهزة الإعلام الحكومية .

وكان المثقفون المغاربة هم متصدري الموجة الثقافية ، حتى قيل حينها إن المغرب يستلم الموقع الطليعي في الثقافة العربية من المشرق .

العقل كنظرية

بيد أن خطاب العقل هو جانب من هذا الاكتساح الكبير للشاغل الثقافي . إنه عقيدة تيار قوي ، أسميه تيار العقليين ، ضمن الموجة الثقافوية التي استمرت جيلاً أو نحوه ، بين ثمانينات القرن العشرين وبداية الثورات العربية . محمد عابد الجابري هو صاحب الإسهام الأكبر في جعل كلمة عقل شأناً شعبياً إلى درجة أنها صارت تستخدم لتسفيه الخصم (شو هالعقل؟) ، على نحو ما كانت كلمة تخلف تستخدم للغرض نفسه قبلها («شو هالتخلف؟» أو «يا متخلف!») .

نقد العقل العربي بجزئيه (تكوين العقل العربي ١٩٨٢ ، وبنية العقل العربي ١٩٨٦) ، ثم العقل السياسي العربي (١٩٩٠) هي الأعمال التي نالت اهتماماً واسعاً جداً في حينه ، وحولت مؤلفها إلى نجم فعلاً ، وهذا نادر في الثقافة العربية خارج دائرة الشِّعر . في مقابلة نشرت عام ١٩٨٧ ، استطاع مثقف سوري راحل ، محي الدين صبحي ، أن يشبه الجابري بـ . . . محمد علي كلاي! ولكونه مثقفا عربياً عاماً ، إن جاز التعبير ، كان الجابري يظهر أثناء حرب الخليج الثانية ، ١٩٩١ ، كمعلق إذاعي عبر الهاتف على الحرب (في إذاعة لندن) . كان منحازاً بقوة إلى صف عراق صدام!

أما العقل الأخلاقي العربي فقد تأخر صدوره إلى عام ٢٠٠٤ ، ونال اهتماماً أقل .

ثمانينات القرن العشرين والعقدان التاليان هي أيضاً الفترة التي شهدت ترجمة واسعة لأعمال المثقف الجزائري الفرنسي محمد أركون إلى العربية ،

وموضوعها الواحد المتعدد الوجوه هو الإسلام والفكر الإسلامي و«العقل الإسلامي» . المدرَك الأخير هو المفضَّل عند أركون مقابل «العقل العربي» الذي يفضّله الجابري .

ما يميز تيار العقليين هو أن العقل مبدأ تفسيري ، يشرح الأوضاع الاجتماعية والسياسية المتدهورة في «الوطن العربي» . بفعل متضافر من هيمنة ثقافية للماركسية حتى ثمانينات القرن ومن استعداد منتشر للتفسيرات الإرجاعية (أو الاختزالية : reductionst) المبسطة ، حوفظ على الآلية التفسيرية التي ترجع ظواهر الاجتماع والسياسة والثقافة إلى أساس غير ظاهر ، لكن مع تحويل هذا الأساس من الاقتصاد إلى الثقافة والعقل ، وعند العروي إلى التاريخ ، ومع النزعة الحتمية في كل الأحوال . جرى قلب المنهجية الماركسية ، لكن مع التخلي عن الجدلية . السمة المميزة للعقليين أنهم غير جدليين ، يبدو «العقل» أو «الذهنيات» مبدأً كلي الجبروت ، يشكل السياسة والمجتمع ولا يتشكل بهما .

والواقع أن تثبيت الثقافة أو النظر إليها كبنية ثابتة هو وظيفة لاعتبارها مبدأً تفسيرياً محدِّداً لغيره أو بنية تحتية .

على أن دَيْن الماركسية المحتمل يتجاوز ذلك ، وهو دَين ضد ماركسي في الواقع . كُنّا عرفنا الماركسية عبر الشيوعية كحركة إيديولوجية سياسية عالمية ، تعتمد عقيدة اسمها الماركسية اللينينية . كل المثقفين العرب الذين أخذ وعيهم يتشكل في الخمسينات والستينات وحتى السبعينات وبعض الثمانينات من القرن العشرين عرفوا الماركسية من الشيوعية . وخلافاً لما قد نتوقع ، فإن الشيوعية الواردة إلينا من روسيا تيار عقلي ، وليست تياراً اجتماعياً ، أعني أنها تعتنق مذهباً صحيحاً أو عقلاً ناجزاً ، يسمى النظرية العلمية ، أو المنهج المادي التاريخي ، أو الوعي الثوري ، وهو يشكل القطب الأقوى في بناء الهوية الشيوعية على حساب القطب الآخر ، المرتبط ببلد بعينه ومشكلات اجتماعية وسياسية محددة . الشيوعية ، وبدرجة تتناسب مع الحصرية الإيديولوجية لمنظماتها ، علم ناجز لا يتطرق إليه الشك ، ولا يحتاج إلى شيء من خارجه ، ولم يكن بين

مثقفيها غير قليلين ممن يمكن وصفهم بالاجتماعيين ، أي الذين يعطون اهتماماً أكبر للتجربة الحية في المعرفة ، ولمجتمع الناس المتعينين وصراعهم في السياسة ، من الولاء للعقيدة والمثال . لذلك لم يكن ثمة انعطاف كبير في تحول أكثر المثقفين الذين كانوا في الإطار الشيوعي أو واقعين تحت هيمنته إلى الثقافوية والدعوة التنويرية . يتحولون من شكل للتيار العقلي إلى آخر . فكلتا العقيدتين تحمل الوعي الصحيح وتنقله إلى جمهور غافل (حسب نظرية لينين في التنظيم) . والحس السوسيولوجي لكلتيهما ضامر . وكلتاهما على عداء للديمقراطية . واحدة تدعو إلى دكتاتورية تحكم بأسلوب فاشي ، ومؤدّى دعوة الأخرى هو «الاستبداد المستنير» ، وهو في زمننا نهج فاشي معاد للعامة .

الواقع أن من سمات الثقافة العربية حتى يومنا أنها لم تشهد ظهور ما يمكن أن نسميه تيار الاجتماعيين . الحس السوسيولوجي قوي عند بعض المثقفين ، وبعض المناضلين السياسيين ، لكن ليس لدينا تيار اجتماعي مؤثر . ولعل هذا مرتبط بافتقار الثقافة العربية إلى أرض ، أعني بتكوينها كثقافة عابرة للأراضي والمجتمعات العيانية . التيار الاجتماعي يمكن تصور ظهوره في بلد ومجتمع وأرض ودولة ، وليس في «ثقافة» عابرة للبلدان والمجتمعات .

ولعل من الدَين الماركسي على تيار العقليين أيضاً النزعة الحتمية . الحتمية أساس لمذهب (أي لـ«عقل») ولحزب وسلطة ، فيما الاجتماعي كثروي وفوضوي ولا حتمي .

مفهوم الثقافة يتبدل

جاءت تسعينات القرن العشرين بنهاية الحرب الباردة وانهيار ما كان بقي من اليسار الشيوعي العربي ، وهيمنة مناخ ثقافوي عالمياً ، يفسر أحوال المجتمعات ، مجتمعات العرب والمسلمين بخاصة ، بثقافتها مردودة إلى الإسلام غالباً . في هذه الفترة جرى تحول خطير في مفهوم الثقافة لم يُدرس أبداً في حدود ما أعلم . في سبعينات القرن العشرين وقبلها ، كانت الثقافة تعني ما

نكتسبه من معارف وفنون وآداب ، وما ننتجه منها أيضاً . الثقافة تحيل إلى فعل التثقف ، إلى قراءة ما نترجمه من العالم ، الغرب أساساً ، من دستويفسكي إلى ألبرتو مورافيا ، ومن لينين وماركس إلى هيغل وكانط وفلاسفة التنوير وسبينوزا وفلسفة العصور الوسطى الأوربية ، التي اهتم بها المرحوم إلياس مرقص ، وكذلك إلى تأليف الروايات والقصص و«الشعر الحديث» والكتب السياسية والفكرية ، والسينما والمسرح . المثقف هو من يقرأ ومن يتشكل على هذا النحو ، من ينتج وفق هذه الأصول أيضاً أو «يبدع» مضيفاً إليها ؛ وهو أيضاً من يتغير بفعل ثقافته ، ويعمل على التغير في محيطه .

في تسعينات القرن العشرين صارت الثقافة تدل على شيء آخر : الموروث والثابت . صار يبدو أن الثقافة هي «العقل» ، ضرب من قالب موروث متأصل في أذهاننا . إنها نظم الجابري المعرفية ، أو «العقل القياسي» الذي كان تكلم عليه في كتاب **الخطاب العربي المعاصر** (١٩٨٠) ، أو «صندوق الرأس» الذي تكلم عليه جورج طرابيشي (مقابل صندوق الاقتراع) ، أو «الرأس» الذي تكلم عليه أدونيس (مقابل الكرسي) .

كانت الثمانينات التي شهدت فورة أدبيات العقل ، شهدت أيضاً ترجمات عديدةً في مجال الأنثروبولوجية . أعمال كلود ليفي ستروس صارت مألوفة بقدرٍ ما لقراء العربية . ومن أفكاره المهمة التي كانت تتجاوب مع اهتماماتنا حينها أن ممثلي بلدان العالم الثالث في المنظمات الدولية يفضلون أن تكون بلدانهم متخلفة على أن تكون مختلفة (قال ذلك في كُتيّبه **العِرْق والتاريخ**) ، وهو ينحاز إلى الرأي المعاكس . ومعلوم أن الأنثروبولوجيا التقليدية عموماً ، وأنثروبولوجيا ستروس البنيوية بخاصة ، تهتم بما هو ثابت ، بالبنى والعناصر والعلاقات المتزامنة ، وليس بالتغير والتعاقب والتاريخ . وهي لا ترى وجهاً لأفضلية العلم الحديث على «العقل البدائي» (ستروس يرفض المفهوم) ، ما يمثل فتوى طيبة لمن يدافعون عن التفكير الديني في أشد أشكاله تصلباً في مجتمعاتنا . وكان ستروس اعتبر عمله مساهمة في نظرية البنية الفوقية ، وتكميلاً للعمل الماركسي

الذي انشغل بنظرية البنية التحتية (قال ذلك في كتابه **الأنثروبولوجيا البنيوية**) . ولعل هذا ما أسهم في تشكيل جسر نظري لمثقفين عرب ، كان أكثرهم ماركسيين ، حينها للتحول من التحليل الاجتماعي والتاريخي إلى التحليل الثقافي ، ومن الثقافة كاكتساب إلى الثقافة كميراث .

صارت الثقافة تعني الآن «الثقافة العربية» ، مفهومة كـ«محددات» لها «تجليات» حسب ثنائية الجابري في العقل السياسي العربي ، وفي قلب بنية هذه الثقافة يتربع «التراث» .

وفي هذا المناخ نالت نظم الجابري المعرفية الثلاث ، البيان والبرهان والعرفان ، المكونة بحسبه للعقل العربي ، صيتاً واسعاً ، وصارت ثقافة عامة . وانعكس ذلك في موازين القوى الثقافية في المغرب ، إن جاز التعبير . فتوارى عبد الله العروي ، المثقف الأرهف فكراً ، وقت كان الجابري في عِزِّه . عاد العروي بعد بدء انحسار الموجة بكتاب لا يسهل سبر أغواره : **مفهوم العقل** (١٩٩٦) .

عملُ الجابري الذي أظهر نظماً معرفية قديمة ثاوية وراء محاكماتنا وتفكيرنا ، نظماً تشكل «لا شعورنا المعرفي» ، جعل من الثقافة المكتسبة مجرد واجهة حديثة لبنية تحتية عقلية عميقة وعتيقة . تنطوي هذه النظرية على نتائج خطيرة ، منها تقليص الفوارق بين الأفراد والأجيال ، فكلنا لنا في النهاية العقل نفسه ؛ ومنها نفي التغير الثقافي الذي عرفته مجتمعاتنا أو التقليل من شأنه . هذا متضمن في المنهج البنيوي الذي صدر عنه الجابري ، وحاز لدينا انتشاراً واسعاً في ثمانينات القرن العشرين ، متأخرين في ذلك بنحو عقدين عن موطنه فرنسا . عبد الله العروي وياسين الحافظ يفكران تفكيراً قياسياً ، يقول الجابري في **الخطاب العربي المعاصر** (١٩٧٩) . يُقلِّص هذا التحليل المتعسف الفوارق بين المثقف المعاصر والفقيه القديم . وبينما يكاد يلغي المنهج البنيوي دور الفاعل الثقافي ، المثقف ، ويجعله وكيلاً لبنية عقلية لا شعورية أو «حاملاً» لها ، فإنه لا الجابري ولا أحد من مروجي خطاب العقل أوضح لقارئيه المعضلة التالية : إن

كان هو شريكاً في هذه البنية العتيقة ، فكيف له أن ينتقدها أو يتكلم عليها كلاماً مفيداً ، لا يكون تكراراً لممكناتها المحدودة؟ وإن لم يكن شريكاً في هذه البنية ، فكيف أمكن له الانفلات من إكراهاتها؟ ولماذا لا يشرح كيف تحرر عقله كي يستطيع غيره السير على الدرب نفسه والتحرر من العقل القياسي؟ تطل هذه التساؤلات على الوعي الذاتي للمثقفين وتفكيرهم في مواقعهم وأدوارهم ، وبخاصة امتناعهم عن التفكير الانعكاسي في أنفسهم ومحددات مواقفهم .

في المشرق نال عمل الجابري ثناءً مندفعاً من جورج طرابيشي ، وهو مثقف سوري منقِّب ، لكن متواضع الأصالة ، والمقدمة الكبرى في تفكيره في أطواره المتعددة تتشكل من الإيديولوجية أو التيار الفكري الصاعد في تلك المرحلة ، على ما تقدمت الإشارة في نص سابق ، وهذا قبل أن ينقاد إلى مخاصمة مشحونة نفسياً للجابري وعمله شغلت نحو ٢٠ عاماً من عمره ، كتب خلالها ٥ مجلدات سميكات في تعقب المثقف المغربي . على أن الرجل شريك لمنقوده الجابري في خطاب العقل ، مع نسيانٍ أشدّ للحقل الذي ولدت فيها أطروحات الجابرى أول مرة ، ونزعة حتمية أقوى .

وإذ تلغي هذه النظرية استقلال المثقف ودوره ، عدا المثقفين معتنقيها ، فإنها تسند الفاعلية الثقافية المُعوِّقة إلى العقل المعطوب لعموم الناس ، العقل الذي يحتوي دون فروق البنية اللاشعورية ذاتها . ومن هذا الباب ، فإنه يتعين نقد الثقافة والعقل والمجتمع ، والشعب ، وكان إلياس مرقص يتكلم على ضرورتها في ثمانينات القرن الماضي ، متحفظاً عن الاكتفاء بنقد النظم السياسية وحدها .

على أن الموقف الإيديولوجي للجابري لا يقبل الاشتقاق البسيط من نظريته في العقل العربي . رغم أنه مدشن لخطاب العقل ، وهو خطاب نخبوي وتشاؤمي عموماً ، يمكن وصف عمل الرجل ككل بأنه تأسيس لطوبى متفائلة من نوع خاص ، أسميها طوبى العقل ، وتطلعها هو إصلاح العقل العربي ، معادل ثقافي للنهوض القومي العربي المأمول ، ومنفتح على الديمقراطية سياسياً . من الجابري وضده تفرّع تيار آخر ، تمثل بخاصة في «مشروع» نقد نقد العقل العربي لجورج

طرابيشي . هنا أخذ يتحول العقل تدريجياً إلى إيديولوجيا متشائمة ، تزكي سياسة معادية للديمقراطية وتتهم المثقفين والناشطين الديمقراطيين بـ«الشعبوية» . هنا أيضاً تقترن الدعوة إلى تنوير العقول بظلمة دامسة في القلوب ، تميز التيار الثقافوي العلماني العربي عن تفاؤلية ودنيوية التنويريين الفرنسيين والألمان والسكوتلنديين .

ولعل من المناسب هنا التمييز بين تيارين «يساري» و«يميني» ، أو نخبوي وديمقراطي ، بين الثقافويين العرب في العقود الثلاثة السابقة للثورات . التيار الأول معاد للنظم السياسية القائمة ومنحاز لعموم السكان ، ومحافظ على انحيازاته التقدمية والمتفائلة الموروثة ، فيما الثاني تيار نخبوي معاد للعامة والديمقراطية ، نضالي في تشاؤمه ، ولا يخاصم النظم القائمة ، وإن كان لا يجاهر بموالاتها . بين السوريين برهان غليون من التيار الأول ، وجورج طرابيشي وأدونيس من الثاني . الأخيرون حتمويون أكثر من الأول .

لكني أعتقد أن الثقافوية ، يسارية أو يمينية ، لا تصلح أساساً فكرياً للديمقراطية التي تتأسّس ، بالأحرى ، على الوجود الدنيوي العيني للجماعات البشرية ، وشروط حياتها المادية بخاصة ، وليس على تعريفها بثقافة أو هويات . هذا تناقض حمله تفكير برهان غليون على الدوام ، وربما يضيء جانباً من خياراته السياسية .

الإمبراطورية تتكلم

تسعينات القرن العشرين هي العقد الذي ظهر فيه كتابان في أميركا أثارا كثيراً من التحفظ في النقاش العربي ، لكن يبدو أنهما كانا عميقَي التأثير مع ذلك . صراع الحضارات لصموئيل هنتنغتون ، وهو قراءة طائفية للنظام العالمي ، تبشر ، وإن من وراء غلالة من التحذير ، بصراع طائفي على المستوى العالمي . ووجه الكتاب عربياً بما يبدو أنه رفض إجماعي ، لكن كان يبدو أنه تنضبط به وتصدر عن إشكاليته طروحات مفكرين علمانيين عرب ، عرض تفكيرهم تحولاً

يمينياً دون أدنى مقاومة (معاد للديمقراطية والعامة كما سبق القول ، ومحافظ سياسياً) ، وصار يفسر أحوال العرب بالثقافة والعقل . وغير هؤلاء ، ينضبط تفكير الإسلاميين بنظرية هنتنغتون الحضارية ذاتها ، ويصدر عنها صدوراً طبيعياً ، إلى درجة أن صادق جلال العظم يعتقد أن هنتنغتون استلهمها منهم أصلاً . الكتاب الثاني هو **نهاية التاريخ وخاتم البشر** لفرانسيس فوكوياما ، وهو ضرب من إغلاق باب الاجتهاد في المصائر والمستقبلات البشرية ، وقد ووجه بدوره باعتراض إجماعي عربي ، لكن يبدو أن حجة الكتاب الرئيسية ، وهي أن مقدمات كل تفكير في القيم والأفكار المواجهة لتنظيم المجتمعات في المستقبل مكنونةٌ في الفكر الديمقراطي الليبرالي الغربي ، كانت مقبولة من قبل التيار النخبوي الحداثي العربي . تبدو مدركات مثل العقلانية والتنوير والحداثة والعلمانية فائقة الوضوح والنجاز عند منظّري هذا التيار ، فوق كونها حتمية . لكن لا شيء من ذلك صحيح إلا بمنطق التعبئة والتحريض ، والتاريخ المنتهي . هذه المدركات تركيبات تاريخية مفتوحة على كل صنوف المراجعة والنقد من مواقع مفتوحة بدورها على التحول التاريخي ، وليس فقط من مواقع محافظة .

في الخلفيّة

خلال السنوات العشرين أو ربع القرن السابق للثورات كان يبدو أن مجتمعاتنا خاملة لا تفعل شيئاً غير تفجرات عنيفة إرهابية وغير عقلانية بين حين وآخر . هناك سلطات دكتاتورية عاتية يصعب العيش في ظلها ، لكن هناك مجتمعات مستسلمة للقِدامة ، بفعل علل تكمن في «نسيج عقلياتها» . المناضلون السياسيون الذين صاروا يتكلمون على الديمقراطية منذ السبعينات سحقوا في السجون . وسيبدو انشغالهم بمسألة السلطة العامة أساساً ، أمام اكتساح القدامة المفترض للمجتمعات وصعود الإسلاميين ، خطأ فادحاً أو حتى تواطؤاً مع الإسلاميين من وجهة نظر العقليين . أو صاروا يعتبرون «شعبويين» ،

يجاملون الأصولية بغية الحصول على قدر من الشعبية .

وبينما يجري الإقرار بأن النظم الحاكمة مستبدة ، لا يكاد يقال عنها شيء آخر . وما يوجَّه من نقد للمعارضات السياسية المسحوقة وبلغة منفعلة ، يعطي انطباعاً بأنها أقوى من هذه النظم المستبدة ، أو أخطر على الأقل .

لدى أدونيس استعدادات قديمة للاندراج في مناخ كهذا ، أما في التسعينات وما بعد فقد صار في صدارة التيار الثقافوي العلماني ، ويحمل كل سماته من نزعة محافظة سياسياً ونخبوية اجتماعياً ، ومن عداء للعامة ، وتشكك في الديمقراطية ، وتشاؤم مناضل ، ومنهج ماهوي .

هناك أيضاً تيار ثقافوي إسلامي ، يشمل عموم الإسلاميين في الواقع . تفسر الثقافوية الإسلامية مشكلاتنا بالتخلي عن الإسلام وبالانبهار بالغرب ، وطبعاً تزكّي الإسلام حلاً ، ومعه العداء للغرب (كثقافة وأنماط حياة أكثر حتى مما كسياسة) حلاً مكملاً . المشترك بين التيارين الثقافويين ، الإسلامي والعلماني ، وضع قضايا المجتمع والصراع الاجتماعي والسياسي والاقتصاد والجغرافيا السياسية بين قوسين .

على أن العنصر الأهم من عناصر الخلفية هو الديمومة والركود ، والتوقف التام للتحولات الاجتماعية والسياسية التي شوهدت في عقدي الخمسينات والستينات من القرن الماضي (عدا الزيادة السكانية) ، وسيطرة طغم حاكمة عنيفة ، لكنها «تضمن الاستقرار» مقابل تضييق مفرط للحقل السياسي .

بعيداً عن الأرض

في أي شروط سياسية واجتماعية ومعرفية ولد خطاب العقل وظهر تيار العقليين؟

يبدو لي أن خطاب العقل استمرار مغاير للدعوة القومية التقدمية العربية التي ظهر هذا الخطاب وهي تراكم تعثراً سياسياً وراء آخر . عدا أن الأمر يتعلق بـ«عقل عربي» جامع ، فإن السؤال الثاوي وراء هذا الخطاب : ما هي المشكلات

أو العوائق الكامنة في هذا العقل التي تحول دون التقدم؟ شاغل التقدم هذا ظاهر جداً في أعمال الجابري .

وغير أفول القومية العربية (وحركة المقاومة الفلسطينية ومنظمات اليسار العربي) ، هناك الطغيان ، ليس كغياب للتغير السياسي لمصلحة ديمومة مميتة فقط ، وإنما أساساً كفصل للمجتمع عن السياسة والثقافة ، وللمثقفين عن أي قوى اجتماعية حية . خطاب العقل هو خطاب المثقف المتوحد الخائب ، لكن النرجسي أيضاً والأناني ، الحريص على ألا يعكر صفوه شيء . شهدت هذه العقود تدنياً غير مسبوق في المسؤولية الاجتماعية للمثقف منذ ظهوره في العالم العربي ، وما يكاد يقارب التباهي بالتشاؤم واحتقار الجمهور (باسم نقد الشعبوية) . ورغم ابتعاده عن السياسة الخطرة ، إلا أنه بقي رجل تعبئة ، يتحرك تفكيره في أفق تجاوز واقع العرب المتدهور ومطابقته مع ما يفترض أنها معايير كونية ، أي في أفق مغلق . إيديولوجي العقل هو حزبيٌّ ثقافة ، ليس بحال رجل بحث أساسي أو تفكير نظري أساسي . وإذا كانت مدركات الحداثة والعقلانية والعلمانية تبدو له واضحة وإجرائية ، فبالضبط لأنها أدوات للتعبئة وليس للبحث ، حلول وليست مسائل ، هويات تحشد وليست دروباً تتفرع وتفترق .

ولخطاب العقل محدد معرفي وافد ، تمثل في تطورات مهمة في الإبستمولوجيا وتاريخ الفكر ، وجهت بمجموعها الأنظار نحو العمليات الداخلية للتفكير وآليات البرهنة والنظم المعرفية ، مساهمات غاستون باشلار وميشيل فوكو بخاصة . وشكلت حقلاً جديداً للتفكير تأثر به «مثقف عربي» يزداد انعزالاً وانفصالاً عن كل أرض . في العزلة ، وجد الإبستمولوجيا من جهة والتراث من جهة ثانية ، فمزج بينهما ، وحصلنا على «العقل العربي» .

وكما يحصل في كل انتشار ، ضاعت معالم النقاش الأصلي ، أعني الحاجة إلى نقاش حول الثقافة يضاف إلى ويكمل التفكير في المجتمع والاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية . بفعل الطغيان لم تكن هناك سياسة ولا مجتمع . المجتمع السوري سحق . لبنان كان يغرق في حربه المديدة . العراق في حرب

مديدةٍ مع إيران . مصر معزولة ومتمحورة حول صلحها مع إسرائيل . المقاومة الفلسطينية طردت من لبنان . وصعد في المقابل دور السعودية وبلدان الخليج الغنية لكن الضامرة ثقافياً (باستثناء الكويت التي تركت نفسها تنكفئ على نفسها بعد الاحتلال العراقي والتخلص منه في مطلع العقد الأخير من القرن الماضي) . صارت الثقافة ملاذ مثقفين يناجون أنفسهم ، وتحولت إلى «صناعة استخراجية» ، تستخرج العقل أو اللاعقل من التراث وتدر ريوعاً رمزية طيبة ، على نحوٍ يحاكي استخراج البترول من مكامنه الجيولوجية وريوعه الوفيرة .

وكما سبقت الإشارة فإن الأصل في «مشروع» العقل هو إخفاق مشروع الفعل ، «المشروع القومي العربي» . وبالمناسبة ، قد يكون الجابري أول من استخدم كلمة مشروع لوصف عمله ، وتبعه طرابيشي فيها . ورغم أن الأخير يعترض على الشحنة «المتنرجسة» للتعبير في المجلد الخامس من رده على الجابري ، فإنه يعود ، في المجلد نفسه ، إلى استخدام الكلمة في وصف عمله الخاص .

لكن ، أليس مشروع العقل أو مشاريعه احتمالاً قوياً مضمراً في مفهوم «الثقافة العربية» ذاته ، وهي ما بقي من مشروع الفعل بعد أن خرج من الفعل؟ ليس فقط لا يسمح هذا المفهوم اللاأرضي بظهور تيار الاجتماعيين ، لكنه لا يسمح أيضاً بفهم الثقافة ذاتها ، بما هذه تحيل إلى شروط بيئية وسكانية واقتصادية وسياسية واجتماعية يعيش في ظلها ملايين الناس .

وإذا كان ظاهراً جداً اليوم أن «الثقافة» ، بما هي أنماط حياة وأذواق ، محورٌ رئيس من محاور الاستقطاب الاجتماعي والصراع السياسي في مجتمعاتنا المعاصرة ، فهل نستطيع مقاربة الأمر دون الانفصال عن مناهج العقليين وطروحاتهم الأثيرية ، والاقتراب من وقائع حياة الناس على الأرض؟ دون نظر ، أيضاً وأساساً ، في فرص الحياة والخيارات المتاحة فعلياً للسكان؟

ظهور تيار العقليين مؤشر في تقديري على الانفصال عن الأرض ، وعلى عيش المثقف النمطي في عالم مغلق بفعل دمار العام الاجتماعي والسياسي ،

هو عالم أشباهه وعالم بيئاته الأهلية ، فلا يعرف شيئاً يتعداهما عن شروط حياة الناس في بلده ذاته . ويبدو لي أن انحصار العالم الواقعي للمثقفين في بيئاتهم الأهلية نقطة بالغة الأهمية ، آلت إلى أن لا يقول مثقفون معروفون ما يتمايز في شيء أساسي عما يقوله «الأهل» من حولهم ، وإلى تأثير للأهلي و«الطبيعي» يفوق أي تأثير سابق له منذ بداية ظهور المثقفين بالمعنى الحديث في المجال العربي قبل قرن ونصف . أعتقد أن تاريخ الثقافة في سورية خلال العقود الأربعة السابقة لا يمكنه إغفال هذه النقطة ، وأنه أعيد إنتاج الطائفية في الثقافة عبر هذا الوضع الخاص غير المدروس .

ويشيع للانفصال عن الأرض أن يأخذ شكل العيش المستمر والدائم خارج البلد . وهذا ليس فقط لا يتعارض مع الاقتصار على الأهل وأحكام الأهل كمساحة من الواقع ، وإنما يعززه غالباً . في غياب حياة ثقافية وسياسية عامة ، وصحافة ونشر مستقلين ، وفي حضور ما يدفع الأهل إلى الانعزال عن غيرهم وتطوير سرديات أهلية خاصة ، يسعها أن تكون خرافات بكل معنى الكلمة ، عن الجماعات الأهلية الأخرى ، في شروط كهذه ممن غير الأهل نحصل على معلومات عن أحوال البلد ، وماذا يقال ولا يقال؟ الفرصة كبيرة جداً في شروط الاستبداد والعزلة لأن يعتمد أهل المعرفة المفترضون ، المغتربون ، على معرفة الأهل ، وهذه مشحونة بالانحياز والضيق والعداء . هنا ترتفع الغِيبة ، وما يميزها من إغراض وتهويل وضغينة وكيد ونميمة ، إلى مصدر للمعرفة الاجتماعية والسياسية ، على خلفية ارتفاع الغياب ذاته إلى خارج نطاق العلاقات الخاصة ، إلى مستوى نظام سياسي عام ، يقوم جوهرياً على تغييب محكوميه عن شأنهم المشترك . فإذا كانت أعمال التيار الثقافوي العلماني اليميني تعطي الانطباع بأنها سرديات أهلية ، مُعبّر عنها بلغة «الفكر» المجرد ، فلأنها كذلك في رأيي ، إن من حيث الأساس المعلوماتي الذي تستند عليه ، أو لجهة الانفعال المضمّن فيها ، أو من حيث الموقف والتوظيف السياسي .

المفاهيم والفهم

ما أريد الخلوص إليه من هذه الجولة هو إظهار خصائص خطاب العقل .

المثقف العقلي متفوق على الجمهور العام الذي يبدو عقله معطوباً ، يتصرف بصورة غير معقولة ولا منطق فيها . العقل متكون بصورة مستقلة عن الأوضاع الاجتماعية العيانية . لا يتكون تفاعلياً وجدلياً عبر الصراع والممارسة ويتغير عبرهما ، بل هو ناجز في أساسياته ومعروف من العارفين . إنه العقلانية والعلمانية والحداثة والتنوير والليبرالية ، مع افتراض أن هذه أسماء واضحة الدلالة على أوضاع أو وجهات واضحة بدورها .

لكن هذه المدركات المهيبة ليست بديهية الدلالات ، فما معناها؟ وكيف تشتغل؟ لن نجد شيئاً مهماً يجيب عن هذه الأسئلة ، ولا حتى عند كبار المفكرين . العقل منفصل عن الخبرة وعن الحس والتجربة ، ولا يبدو أنه ينتفع منها بشيء . الكلام الكثير على التنوير لا يحيل إلى شيء عن الاستنارة الشخصية وتجارب التعرّف (ولا عن استنارة القلوب والضمائر) . هناك أيضاً كثير من الكلام عن المعرفة ، وقليل من الكلام عن الخبرة والممارسة . في كل الحالات هناك حضور كبير للناجز ، لما هو مكتمل ونتيجة ، وليس لما يتشكل ولا لفاعلية الإنتاج . كثير من الكلام على المفاهيم ، لكن القليل جداً عن الفهم وكيفية الفهم ووصف تجارب شخصية في هذا المجال ، علماً أن المفاهيم تنتقل بين الثقافات (الغربية والعربية مثلاً) وبين مراحل تاريخية مختلفة للثقافة ذاتها (الثقافة العربية القديمة وثقافة العرب اليوم مثلاً) ، بينما الفهم لا ينتقل . كفاعلية حية ، تشرح العالم وتنشرح به وله ، الفهم غير قابل للوراثة ولا للاستيراد .

لكن بلى ، ينتقل فهمٌ تحمله المفاهيم معها ، فهمٌ تدين الذاتية والمبادرة والسيادة فيه للمفاهيم لا للفاهمين (لنظرياتنا لا لأنظارنا ، للمذهب لا للفرد أو للمجموعة المفكرة الناشطة ، للماركسية لا للماركسيين مثلا) . ليس هذا الفهم إحاطة وافية بالبيئة التي وفد منها المفهوم ، فالمفاهيم لا تتطوع من تلقائها

بحكاية سير حياتها وكشف ملابسات ميلادها، ورواية ترحلها بين حقول المعرفة. وحين نتداولها دون معرفة الميلاد والسيرة والرحلة، فإن المفاهيم هي التي تفهمنا وتُسمّينا وليس العكس، وننقلب إلى حملة تابعين لمفاهيم لا نتحكم في إنتاجها وتبدلاتها ووظائفها. ترتسم البنية الاجتماعية التي انحدر منها المفهوم في أفق مجتمعنا، على ما يقول العروي في **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ويوصي بأن يكون المفهوم مدخلنا لفهم بنيتنا الاجتماعية وليس العكس كما في الغرب، وهو يذيب مطلب المعرفة أصلاً في فعل تدارك التأخر التاريخي. لكن هذه نظرة وظيفية تعبوية، تجعل المعرفة فعلاً إدارياً أو تطبيقياً، والفكر إيديولوجية عن إيديولوجية كما يقول العروي نفسه، وهي مصدر التشوش وضعف الإبداعية في ثقافتنا في تصوري. أعتقد أيضاً أن هذا الفهمَ المحمولَ على مفاهيم ناجزة في نطاق اجتماعي تاريخي آخر «مطابقٌ» لحاجات المثقفين إلى الصعود الاجتماعي والانتماء إلى النخبة، وليس بحال لـ«حاجات تطور المجتمع العربي» حسب تعابير العروي وياسين الحافظ. المحرك الإيجابي هنا ليس الابتكار والإنتاجية بل المطامح الاجتماعية والسياسية للمثقفين.

(هذا حين يكون انتقال المفاهيم من الفكر الغربي الحديث إلى أطرنا الاجتماعية المعاصرة، فهل يختلف الأمر حين تنتقل مفاهيم من الثقافة الإسلامية الباكرة إلى مجتمعاتنا اليوم؟ ولا بأي حال. الأولوية هنا أيضاً للفكرة الناجزة، للعقيدة، على الإنسان المفكر، للميراث على الاكتساب، وللنتيجة على الإنتاجية، لـ«الإسلام» الكامل المكتمل على المسلمين الناقصين المتغيرين. تحمل هذه المفاهيم بنية اجتماعية قديمة، تعكس سيادة المفاهيم العتيقة على الفاهمين المعاصرين المفترضين وعلى علاقات الفهم والتعرف المعاصرة، وإن كانت من جانب آخر تخدم تطلعات أقليات منهم للسيطرة الاجتماعية والسياسية. الفهم الحي وحده يتوافق مع ذاتية تتمرد على السلطة الإكراهية. وهو لا يتيسر دون علاقات معرفة اجتماعية تنفتح على التجارب البشرية الحية وعلى طاقات الإنسان المتحررة من إحساس وخيال وذاكرة وتعاطف).

وأفترض أنه في حالتَي انتقال المفاهيم، يعني الفهم المنتج للمفاهيم (في مقابل الفهم الذي تنتجه المفاهيم) بالضبط فك المفاهيم عن ملابسات الميلاد وعن البنى الاجتماعية المتضمنة فيها، والعمل على تأهيلها لاستيعاب أوضاع وبنى مغايرة. عدم القيام بذلك بذريعة أن الحداثة كلٌّ أو الإسلام كلّ، يؤخذان كلاً أو يتركان كلاً، هو قرار اعتقاد وسلطة، وليس فعل معرفة وتملك فكري. لو كان لبطيخة ضخمة أن تتكلم لقالت إنها كل واحد، يؤخذ جميعاً أو ينبذ جميعاً، لكن كيف ننتفع من لبها «العقلاني» الأحمر، إن لم نجردها من قشرتها «الصوفية» الخضراء التي تحدد كليتها حيال العالم الخارجي، وهذا مثلما فعل ماركس بجدل هيغل؟ ثم، في خطوةٍ لاحقة، نفرق اللب حزوزاً أو قطعاً، كي نسود عليه ونتملكه؟ ننكر على البطيخة ذاتيتها ونحولها إلى موضوع على هذا النحو، فنتكون نحن كذاتية فاعلة ومنتجة وحرة.

مفهوم أن هذا ليس منطق المؤمنين، مؤمني الحداثة الورعين أو مؤمني الإسلام التقاة. لكن منطق المؤمنين الكلياتي منطق اعتناق وتبنٍّ والتحاق، ليس منطق إنتاج وتحويل وتحرر. هؤلاء وأولئك يعرّفون أنفسهم بعقائدهم، وينسبون الذاتية إليها، جاعلين من أنفسهم محلات مسلوبة الذاتية والحرية للمعتقد.

التمسك بذاتية المفهوم وصمديته فعل مضاد للحرية العقلية فوق كونه مضاداً للفهم. الحرية تتأسس على إنتاجيتنا من المفاهيم، وعلى اعتبار الوارد من المفاهيم مادة أولية للتفكير، موضوعاً يجري الاشتغال عليه وتحويله. الحرية تتأسس على أولوية فاعلية الفهم على المفهوم، والتبعية وحدها تتأسس على أولوية المفهوم الناجز على الفهم الحي. نحن لا نتحرر بإحلال مفهوم محل مفهوم أو نظرية محل نظرية، بل بإحلال الفهم الحي والإنتاجية المتجددة للمفاهيم والنظريات محل المفاهيم الناجزة والنظريات المكتملة، قديمة أم حديثة.

ومن متابعة شخصية لخطاب وسلوك إيديولوجيي العقل السوريين يبدو لي أنه لا شيء متحرر أو حي هنا. هناك مفاهيم لم تتولد عن فاعلة الفهم، تنشئ عالماً خانقاً غير متحرر. والجماعة فعلاً منغلقون على أنفسهم مثل عصبة دينية،

منكفؤون عن عالم الممارسات الاجتماعية ، مكتفون بما لديهم ، عدوانيون حيال غيرهم ، لا يتعاطفون مع من هم خارج العصبة ، أنانيون ، لا يشعرون بمسؤولية اجتماعية عامة . متشائمون أيضاً . التشاؤم والأنانية يسيران معاً .

وهو ما يكتمل سياسياً بالانحياز لما هو منظم وفوق ضد ما هو أدنى تنظيماً وتحت ، للنظام ضد الجمهرات ، للسلطة ضد تمرد السكان . ويبدو أن ما يحبط فولتيرات زمننا من الراكنين إلى «الاستبداد المستنير» خوفاً من «طغيان أكثرية العدد» أنهم لا يجدون حولهم كاترين الثانية أو فريدريك الثاني . لدينا حافظ الأسد وصدام حسين وبشار الأسد وحسني مبارك ومعمر القذافي . وهؤلاء حكماء ومفكرون في أعين أنفسهم ، ليسوا في حاجة إلى التعلم من أمثال أدونيس وجورج طرابيشي وجابر عصفور وعزيز العظمة ، رغم أن هؤلاء المثقفين كانوا أقرب إلى أولئك الطغاة من أي معارضين . لكن التناسب محفوظ .

أثناء الثورة السورية أخذ كبار أصحاب خطاب العقل موقفاً أقرب إلى التشكك . بدا واضحاً أن الثورة تربك منظوراتهم ، أن هناك تطلباً للحرية والعدالة أتى من الجمهرات المزدراة ، وليس من الطوابق العليا «والعالم الأول الداخلي» ، الذي أظهر بالعكس نزعات فاشية . ظهر العقليون على تشكك عميق يقارب العداء لمبادرات الجمهور ومطالبه . وهم يبدون اليوم أكثر ارتياحاً في شروط تحطم الثورة وصعود إسلاميين فاشيين .

يبدو ، ختاماً ، أن خطاب العقل يضمر ، غير إخفاق مشروع تغيير الواقع في المجال العربي ، الانتصار المحقق للعالم الأول عالمياً . وهو انتصار اقترن بتثبيت نخب سلطة استبدادية مزمنة ، تضمن الاستقرار كعالم أول داخلي من أصحاب الامتيازات السياسية والاجتماعية في أكثر البلدان العربية . لا شيء ثوري أو تحرري في هذا الخطاب بقدر ما إنه لا شيء ثوري أو تحرري في سلطة العالم الأول العالمية أو المحلية . خطاب العقل هو الانعكاس الإيديولوجي للرابط البنيوي بين العالمين الأولين ، وتيار العقليين هو «دار الافتاء» العصرية التي توفر تبريرات إيديولوجية للعالمين الأولين معاً في مواجهة العالم الثالث الداخلي .

نقد جذري تحرري

يفترض المرء أن الطلب على نقد الثقافة والدين سيرتفع بعد الثورات بالنظر إلى موجة صعود الإسلاميين الجديدة، وفي صورة فاشية غالباً. لكن من الوجهة الأخلاقية لا يشغل العقليون موقعاً مناسباً يؤهلهم لنقد أي إسلاميين. لأنهم انحازوا دوماً لمتسلطين آخرين، اضطهدوا طوال عقود الإسلاميين وغير الإسلاميين. ولا تبدو أدوات العقليين المفهومية، وبفعل إنجازها ذاته وانفصالها عن فهم منتج لتجارب حية، قادرة على قول شيء جديد عن الإسلاميين في موجتهم الجديدة. لقد سبق أن قالت هذه الأدوات كل ما تستطيع قوله، ومنها العلمانية التي استُخدمت شاهد زور على محن مجتمعات بأكملها، شاهداً لا يقول كلمة عما يجري لعموم السكان، ولا حتى عن المذابح والمدن المقصوفة والاعتقال والقتل تحت التعذيب. هل هناك «عقل» يمكن أن يضفي الشرعية على اعتبار نظم الاستثناء الدائمة وتوريث الحكم للأبناء وانحدار أكثر من ثلث السكان تحت خط الفقر (هذا قبل الثورة، اليوم أكثر من ثلثين)، والقتل الصناعي للناس، أشياء لا تستحق الكتابة عنها؟ خيانة العلمانية جاءت من أهل بيتها أولاً.

وبالمثل، لم يتطور نقد الدين على يد هذا التيار الذي تتصف مقاربته للإسلام بأنها مقاربة ماهوية وبرّانية، وليست علائقية وتاريخية، أقرب إلى هنتنغتون منها إلى ماركس وفويرباخ، تخوض معركةً «حضارية» وحداثية، وليس صراعاً تحررياً وديمقراطياً.

وبينما أضحى النقد التحرري للإسلاميين، وللإسلام ذاته، حاجة ثورية أكثر إلحاحاً من أي وقت سبق، فإنه لا شيء تحررياً في مقاربات إيديولوجيي العالم الأول الداخلي، وفي تكوينهم وسياساتهم. الفكر التحرري يتولد، بالأحرى، من النقد الجذري لهذا التيار وخطابه، ومن العمل على تقويض عالمه ذاته.

اسطنبول، ٢٠١٤/١٢/٢٤



القسم الثاني

المثقفون وسياساتهم



-٦-

«المثقف العربي» برنامجاً لتحقيق الحداثة في نقد عبد الله العروي

ليس عبد الله العروي أحد أبرز المفكرين العرب وأدومهم تأثيراً إلا لأنه أحد أبرز مخترعي «المثقفين العرب» ، ومن كبار صناع «العرب» أنفسهم . نظر المثقف المغربي النافذ التفكير والواسع الاطلاع إلى العرب كإطار لمشروع عقلنة وتحديث و«تجاوز للتأخر التاريخي» ، فشكّل منظور رؤية كثيرين من العرب ومثقفيهم لأنفسهم . ليس قومياً عربياً ، لكن عمله يكتسب معناه من التأثير على تفكير وذهنيات المشتغلين بالشؤون العامة من العرب . وهو تأثير كبير حقاً ، يمتد بين أواخر ستينات القرن العشرين ويومنا ، ومشفوع دوماً بالاحترام .

حين نتكلم على مثقفين عرب ، فإننا لا نعني مثقفين من العالم العربي ، بل مثقفين ملتزمين بالعرب ، بتحديث مجتمعاتهم وعقلنة تفكيرهم وسياساتهم . اللغة العربية كأداة تفكير وتعبير وكتابة ، والميراث الإسلامي كمرجع ثقافي وموضوع مراجعة ، يخلقان بينهم قضية مشتركة وشعوراً بوحدة الحال . العروي أساسي بينهم .

بوصفه صانع مثقفين ، من شأن نقد جوانب من تفكير العروي أن يكون نقداً لتيار أوسع في تفكيرنا ، العرب المعاصرين . ومعلوم أن الرجل حاز تأثيراً فكرياً قوياً في المشرق ، وترك أثراً أساسياً على ياسين الحافظ ، المثقف السوري المرموق بدوره ، وقد غادر العالم عام ١٩٧٨ قبل أن يبلغ الخمسين . وعبر الحافظ أثر العروي على سوريين ولبنانيين كثيرين ، منهم كاتب هذه السطور .

وغير ما سبق ، لديّ سبب شخصي أيضاً للانطلاق من العروي ، فقد كان خلال سنوات طويلة بطلي الفكري ونجمي الثقافي ، أمتعض حين أقرأ نقداً له .

لهذا الشغف بداية عارضة ، لكن دائمة الأثر . في سنتي الجامعية الثانية عام ١٩٧٩ ، كنت بين زملاء لي في مسكن أحدنا ، حين وجدت في متناولي كتاباً بادرت إلى تصفحه . قد أكون قرأت صفحتين أو ثلاثاً ، لكني خرجت منه باكتشاف لا يزال طازجاً في ذاكرتي : إن للكتب علاقة بالواقع! وقتها كنت شيّوعياً شاباً ، أقرأ بمشقة بالغة كراريس للينين ، وأعجز عن فهم أي شيء فيها لشدة انفصال ما يقال عن كل ما أعيشه أو أخبَره .

كان اسم الكتاب **الإيديولوجية العربية المعاصرة** ، واسم مؤلفه عبد الله العروي . قرأت الكتاب بعد حين ، وفهمت منه القليل في ما يتعدى «اكتشاف» دوران الكتب حول «الواقع» . لكن كنت أشعر أن هاهنا «ثقافة» ، شيء أحب أن أكون فيه وقريباً منه .

سجنت بعد نحو عام ونصف من الواقعة ، وتسنت لي فرصة معقولة للقراءة خلال معظم سنوات السجن الطويلة . وبتأثير العروي كانت القيمة العليا لدي هي المعرفة ، وقد ساعدتني على التوجه في الحياة وتحمل المصاعب .

تهتم هذه المقاربة بتاريخانية العروي بخاصة[1] ، وتستند إلى تجارب شخصية وعامة في نقد المفكر المغربي . فهي بمثابة تنظيم للسجل الشخصي ، وتسوية حساب مع تصورات يبدو لي أنها كانت تعرّف المثقف بما هو كذلك . أقول بسرعة منذ الآن إن «المثقف العربي» الذي صنعه العروي هو برنامج لتحقيق الغرب أو الحداثة . الغرب في تفكير العروي يحيل إلى التنوير والحداثة والعقلانية في السياسة والنفعية ، في الأخلاق والليبرالية ، في الاجتماع والقانون ، وليس بالطبع إلى الغرب السياسي الذي لا يخصه العروي بالمجاملة . رغم ذلك ، أسهم العروي في صنع ثنائية عرب/ غرب التي وجهت أعناق

---

(١) التاريخانية تاريخية مضاعفة ، أو واعية بذاتها ، تقرر الاكتفاء الذاتي للتاريخ ومحايثة مبادئه وأصوله ومعرفته له . لكن التاريخانية التي ينصب عليها النقد في المتن هي التي ربطها العروي بالتأخر ، وشدها إلى «مستقبل مستشرف» ، محقق في أوربا .

المثقفين في اتجاه غربي حصراً ، وأغفلت بقية العالم . وفي صلاته التي بتنا أعرَف بها اليوم ، يتوافق برنامج المثقف مع تحقق غرب داخلي ، أو عالم أول داخلي ، وتثبيت انشقاق عميق في مجتمعاتنا إلى أمتين : حديثة ممتازة ملتصقة بالدولة ، و«تقليدية» مزدراة التصقت بالدين و«التقليد» ، على نحو يحاكي مفعول علاقة التبعية الاقتصادية ، مثلما درسها سمير أمين ومدرسة التبعية . ثم إن تاريخانية العروي التي تنظر إلى المجتمع كتأخر تاريخي لا بنية له ، سهلت تصور المجتمع في مراحل لاحقة كهوية وثقافة ، وانقلبت إلى الإيديولوجية الثقافوية التي تبدو لي تعبيراً عن العالم الأول الداخلي وتبريراً له . وفوق تضييق منظورات المثقفين من وراء كونية مزعومة ، هي في الواقع غربية ، تسهم ثنائية عرب/ غرب في جعل الإسلاميين خياراً أكثر معقولية ، الخيار المفضل لمن يرفض برنامج العروي في تحقيق الغرب أو لا يجده مقنعاً .

من وراء التطلع إلى تصور مغاير للمثقف ، هذا النص إقرار بدين كبير لمثقف كبير .

أنوه ، أخيراً ، بأن المادة كتبت أصلاً في صيغة أولى عام ٢٠١٠ ، قبل زمن الثورات العربية . وبأمل مزيد من التوثيق والضبط أرجأت نشرها ، ثم جرفتني الأحداث بعيداً عنها ، ثم عن كتبي وعن بلدي . أعود إليها الآن بعد تحطم الثورة السورية في إطار ممارسة النقد الجذري للثقافة ، بوصفه ، النقد ، تكريماً للثورة ، و ، إلى حين ، مساراً تحررياً بديلاً .

واقعان، «واقعي» و«موضوعي»

تضع تاريخانية العروي الواقع ، واقع العرب ، في «ما يستشرفونه من أحوال المستقبل» ، أي في «المستقبل الماضي» للغرب ، حسب قول مؤلف الإيديولوجية العربية المعاصرة ، وليس في «ما يعيشونه في الحاضر»[٢] . ولا بأس أن لا

(٢) العروي : **الإيديولوجية العربية المعاصرة** ، الطبعة الثالثة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ١٩٩٥ ، ص ٩٤ . هذه الطبعة من الكتاب ترجمها العروي نفسه في «صياغة =

نتمايز عن الأوربيين بغير «نبرتنا» ، فمن شأن الكبرياء الثقافية أن تديم «شتاءنا الطويل»[٣] ، شتاء «التأخر التاريخي» .

التأخر التاريخي لدى العروي هو أساساً وعي متأخر . ليس بحال واقعاً كُثرويّاً معقداً ومتعدد المستويات ؛ إنه أشبه بعالم وهمي ، يجد حقيقته في واقع حقيقي ، هو ذلك المستقبل المكتمل في أوربا ، ما سمّاه عزيز العظمة ، منتقداً العروي ، «سقف التاريخ»[٤] . وفي وهمية هذا العالم ما يُقوِّض من الأساس إمكانية معرفته ، وما يفسر تحفظ العروي الصريح على المعرفة الوضعانية والسوسيولوجيا[٥] .

لكن مقابل واقع غير مكتمل أو ناقص ، وبالتفاعل مع واقع ناقص ، هل تتكون غير عقول ناقصة؟ هذه مفارقة تنتهي إليها تاريخانية العروي . تصبو إلى «الوعي المطابق» أو «العقلانية» ، لكنها تنكر أو تقلل من شأن فعل تَعقُّل الواقع المعيش ، أو «ما نعيش من أحوال الحاضر» التي يتشكل تفكيرنا وتترقى مداركنا عبر الاشتباك معها . المطابقة عند العروي ليست شأناً معرفياً ، نحيط عبره بشبكة الأوضاع الراهنة التي نعيشها ، بل هي شأن عملي ، مطابقة لحاجات «المجتمع العربي» . والوعي التاريخاني سرعان ما يتخثر في مذهب أو دعوة حداثية .

= جديدة» ، متحفظا عن ترجمة المرحوم محمد عيتاني للكتاب عام ١٩٧٠ . وفي هذا ما يقول إنه مثابر على البرنامج التاريخاني ، الأمر الذي أشار إليه باقتضاب ودون تفصيل في **السنة والإصلاح** (٢٠٠٨) .

(٣) العروي : **العرب والفكر التاريخي** ، الطبعة الثالثة ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٨٠ . ص ٢٠١-٢٠٢ .

(٤) كتابه : **التراث بين السلطان والتاريخ** ، الطبعة الثانية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٠ . ص ١٠٥-١٢٧ .

(٥) **الإيديولوجية . . .** ، م س ، ص ١٦٧ .

غير أن العروي يصرف هذه المفارقة بيسر . يقترح أن نُعرِّف واقع الغرب بوصفه واقعنا «الموضوعي» (ومستقبلنا المرغوب) ، مقابل الواقع «الواقعي»[٦] ، حاضرنا هذا الذي لا قوام له . يقول : «هذا الواقع الذي هو موضوعي رغم أنه غير حاضر ، ليس سوى عبارة أخرى عن مفهوم المستقبل-الماضي» . وفي موضع آخر يقول : «الموضوعي هو ما يصبح مطابقاً للواقع حين تبلغ الدولة القومية غايتها من التصنيع» . ويضيف : «الموضوع في نظر العرب المحدثين أصح وأمتن من الواقع»[٧] . وهذا ما يفترض أن «الماركسية الموضوعية» تتيحه[٨]، [٩] .

وتجنباً لمعرفة ناقصة لواقع واقعي ناقص ، يقترح العروي أن لا نقبل إلا المعرفة الناجزة التي ، خلافاً لكل معرفةٍ غيرها ، وتحت مسمى «العقل الكوني» ، لها الأولوية على البنية الاجتماعية ، تتحدد هذه بها بدل العكس[١٠] . يقول : «في وضع المجتمع العربي ، ولكي يكون كلامنا مطابقاً لموضوعه ، ألا يجب قلب العلاقة المعهودة بين المجتمع والفكر ، بتقديم هذا على ذاك؟ تقضي العادة في الغرب بأن نتدرج من الوضع الاجتماعي إلى الإنتاج الفكري ، لكن إذا قبلنا أن مفهوم المستقبل-الماضي يعبر عن تجربة تاريخية فعلية يعيشها عرب اليوم ، أفلا يعني ذلك بالضبط أن الأدلوجة (الدعوة) سابقة ، عملياً وإجرائياً ، تاريخياً ومنطقياً ، على المجتمع؟» وهو ما يعني أن ننطلق من الماركسية الموضوعية في

---

(٦) المصدر نفسه ، ص ٩٤ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٦٩- ١٨٨ .

(٩) الماركسية الموضوعية هي الدعوة التي يقتضيها الواقع العربي كي يتطور نحو مستقبله المستشرف ، تمييزاً عن ماركسية ذاتية ، اعتقادية وجامدة ، هي ما كان يتبناها الشيوعيون العرب . في عرف العروي الماركسية الموضوعية تتضمن الليبرالية والأنسية ، وهي أقرب إلى تفكير ماركس الشاب منها إلى تفكير ماركس الكهل .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .

مقاربة أوضاعنا ، فهذا يساعد على تشكل بنية اجتماعية رأسمالية ، أنسب للتحليل الماركسي .

ليست هذه «تجربة تاريخية فعلية» إلا بتأويل خاص ، يُعمِّم تجارب مثقفين من الطبقة الوسطى ، ويضيق العالم منهجياً (وليس إجرائياً فقط) إلى عرب وغرب ، كما سبقت الإشارة . وهذا ليس خياراً فكرياً مجرداً ، إنه نظرة إلى «العرب» من فوق ، من «الكونية» التي هي أعلى قمة فكرية في العالم . وسنرى أن لهذا الخيار مستتبعات اجتماعية وسياسية كبيرة .

لكن على أرضية تفكير العروي ، من المشروع التساؤل : كم من الوقت سينقضي قبل أن «تبلغ الدولة القومية غايتها من التصنيع» ، ويتطابق «الواقعي» و«الموضوعي»؟ لا يطرح العروي السؤال ولا يجيب عنه . إلى حين يتحقق ذلك ، ولا يبدو أن نحو نصف قرن بعد صدور كتاب العروي قرَّبنا منه ، لا مناص من العيش في واقع غير حقيقي ، غير جدير بأن يُعرف أو يجري التساؤل عن حقيقته أو يُرسِّخ الوجود فيه . سيتعيّن على «المثقفين العرب» ارتضاء عيش ووعي برزخيين ، أقرب إلى حلم لا يُصحى منه على غير معاصرة ناجزة مع الغرب ، يحققها «مهندسو الدولة القومية»[11] .

هذا الموقف الذي يضعف «شخصية» الحاضر لمصلحة مستقبل مفترض ، ألا يُسهِّل للماضي التعدي عليه؟ حين يكون الحاضر أجوف بلا صلابة أو قوام متماسك ، الماضي الذي يجري الهروب منه كالوباء هو ما سوف يتمادى إليه ويملأ فراغه . وفي هذا ما ييسر انتشار الإسلامية التي تنسب لنفسها صحوة من عيش برزخي بدوره ، وتوجهاً نحو حياة إسلامية سبق عيشها .

وإذ يقلل البرنامج التاريخاني من شأن «أحوال الحاضر» ، جملة الأوضاع والعلاقات التي تشكل راهن مجتمعاتنا المعاصرة ، فإنه يقوض الأرضية الإبستمولوجية لنشوء العلوم التجريبية أو أي دراسات ميدانية . بازدراء ما

(١١) **الإيديولوجية . . .** ، ص ١٨٦ .

يسميها العروي «النزعة التجريبية» التي تبقى «على مستوى التجربة الآنية» ، فتنفخ الحياة في بنى الماضي[١٢] . لكن أليس العكس هو الصحيح؟ أليس نخْرُ الحاضر وسحب كل قيمة منه هو ما يمهد السبيل لهيمنة «معقولات» «أصيلة» ، لـ«الصحوة الإسلامية»؟ وعند كل مأزق تاريخي ، ينبثق السلفي ، «فينيق التاريخ العربي» في قول العروي[١٣] ، ليتكلم على دينـ«نا» وأصالتـ«نا» ، ويندد بالقيم الغريبة والمستوردة . تاريخانية العروي ، التي تسهم في تجويف الحاضر وإنقاص كثافته ، لا تتوافر على ما يحول دون انبعاث الفينيق مرة ومرات .

نظام التعسف

لا ينفصل إنكار الجدارة المعرفية لـ«الواقع الواقعي» ، مجال عيش عموم السكان وإنتاجهم وتفاعلاتهم ومعرفتهم وسياستهم ، ووجودهم وفنائهم ، عن تدهور الجدارة الاجتماعية للمعرفة المتحصلة ، أعني قدرة معرفتنا المزدرية لـ«التجربة الآنية» على مخاطبة قطاعات اجتماعية أوسع ، ومساهمتها تالياً في نشر المعارف وتغيير المواقف . تتوافق الهامشية المعرفية والثقافية لما «نعيش من أحوال الحاضر» مع معارف ونتاجات ثقافية هامشية ، تعجز عن تحقيق اختراق خارج دوائر منتجة ومستهلكة لها ، تُعرِّف نفسها بمستقبل مستشرف . أي دوائر؟ من يتاح لهم عيش وتعلم خاص ، في الغرب نفسه أو في غرب داخلي ، مع اعتبار هذه التعلم خلاصة للعقلانية والكونية .

يبدو ، من جهة أخرى ، أن إنكار الجدارة المعرفية للواقع الواقعي يقترن بإنكار الجدارة السياسية لعموم السكان . فحيث لا يُعترف بأهمية الوقائع

(١٢) نفسه ، ص ١٦٥ .

(١٣) من الذاكرة ، عن كتابه **أزمة المثقفين العرب** ، ترجمة ذوقان قرقوط . اعترض العروي محقا على مستوى ترجمة هذا الكتاب ، وغيره ، وأكثر فصوله مضمنة في كتابه بالعربية : **العرب والفكر التاريخي** .

المعيشة وأهليتها لأن توصف وتُعرف وتُسمّى ، أي حيث الوقائع محرومة من «المواطنة» المعرفية ومن استحقاق التمثيل العقلي لمصلحة مذهب للحقيقة أو «وعي مطابق» ؛ من غير المتوقع أن يحوز الأفراد تمثيلاً سياسياً كمواطنين . لأن الوقائع هي أفعال الناس وتفاعلاتهم وصراعاتهم وحلولهم لما يواجهون من مشكلات بما هو متاح من عتاد عملي وفكري . وحيث هناك نظرية هي النسخة السليمة من الواقع وممثلته الشرعية ، الفرصة مهيأة لأن نجد حزباً أو عصبة أو زعيماً يحكم رعايا مهمشين سياسياً ، لا يعترف بأفعالهم وأفكارهم ، باسم الحقيقة .

وفي هذا ما يفتح الباب واسعاً للتعسف السياسي والمعرفي . فالبديل عن تمثيل الوقائع المعاينة معرفياً هو التفكير المتعسف ، مثلما البديل عن تمثيل البشر الواقعيين سياسياً هو الحكم المتعسف . التعسف في كل حال هو تحكيم عقل خارجي ، ديني أو دنيوي ، عقل فرد أو مجموعة ، بالحياة المتغيرة لجميع الناس .

وظاهر أن مشكلات الموقف التاريخاني المزدري لـ«الواقع الواقعي» ليست معرفية فقط ، وإنما هي سياسية أيضاً . وفي ما يأتي سأحاول أن أظهر أنها تطال كذلك الثقافة والأخلاقيات . والوجود كذلك .

وليس من اللازم أن تكون العلاقة سببية بين المعرفي والسياسي حتى تكون مُطِّردة ؛ إذ لا نعرف مثالاً لخفض شأن واقع الحياة الفعلي لمصلحة واقع حقيقي متصور مع الرفع من شأن الأفراد والجماعات . هذا حال اشتراكية القرن العشرين وهي تَعِد بشيوعية تضمن العدالة والكفاية والسعادة للجميع في يوم سيأتي ، وحال الإسلامية التي لا تكُفُّ عن الهرب من مواجهة الواقع الفعلى نحو الطوبى والوهم ، والقومية العربية البعثية كما خبرناها في سورية في الثلث الأخير من القرن الماضي ، وهي تعد بوحدة وحرية ستأتيان يوماً بينما تمعن تمزيقاً وقهراً للسكان العيانيين . ثم إنه ، بالعكس ، حيث لا شأن للأفراد وحواسهم وخبراتهم وتجاربهم ، من غير المحتمل أن يكون للواقع اعتبار معرفي ، وأن نرى ازدهاراً عاماً للمعرفة التجريبية وللثقافة . المعرفة ليست شأناً مستقلاً عن مجتمع

البشر وحياتهم إلا في عين مثقفين ليبراليين من الطبقة الوسطى ، متحررين من كل التزام اجتماعي . المعرفة التي ليست معرفة بأحوال الحاضر ، والحاضرين ، هي فعل إداري وليست فعلاً اجتماعياً ، فعل تحكم وليس فعل تحرر .

والأصل في ذلك هو دنيوية العالم المعاصر ، بحيث تكون كل معرفة معرفةً لحياتنا في هذا العالم ، وكل سياسة هي من خطط العيش في هذا العالم أيضاً . «الواقع» هو حياتنا في العالم الآن ، كشيء مستقل ومكتف بذاته ، لا يحتاج إلى عقل من خارج العالم لمعرفته وسياسته . وإننا نهيئ الفرص للدكتاتورية المعرفية (التعسف) والسياسية (الطغيان) حين نعتبر الحقيقي في واقع معيش هو مستقبل يلوح من بعد ، لا كتامته المحسوسة وثقله المُجرَّب وعناده وممانعته التكوينية للتمثيل المعرفي والتغير العملي . هذه خصائص ذاتية لكل واقع ، وليس لواقعـ«نا» وحده . واقع حياة الناس لا يمنح نفسه للمعرفة وللسياسة برحابة صدر . أما إذا كان الواقع الحقيقي «مستقبلاً مستشرفاً» ، فإن أول ما يلزم هو آلة لتسريع الزمن ، دولة تحديثية سلطوية ، تتولى «حرق المراحل» ، والتعامل مع حياة الأفراد والمجموعات كصلصال قابل للتشكل إلى ما لا نهاية ؛ وذلك بهدف ولوج المستقبل قبل أن يختفي عن ناظرينا ، ونضيع . اقتصاد الزمن و«إمكانية الطفرة في التاريخ» سمات أساسية لتاريخانية العروي[(١٤)] .

ازدراء «الواقع الواقعي» معرفياً وثقافياً ليس بالشأن المحايد سياسياً . مُعادِله السياسي الوحيد هو الطغيان ؛ لأن افتراض طواعية الواقع الكلية للتمثيل والتشكيل يعني قابلية حياة الناس للتشكيل والتطويع ، والقص والتمزيق ، والتعذيب والحذف .

ويؤسِّس مفهوم «الواقع الموضوعي» مقابل «الواقع الواقعي» ، بعبارة العروي ، لاحتكار إدارة الواقع ، معرفياً وسياسياً ، من قبل نخبة عليمة ، متملكة لموضوعية الواقع ، ومتحررة بفعل ذلك من مصالحها الذاتية ، وتعمل على إدخال

---

(١٤) **العرب والفكر التاريخي** ، ص ١٥٣ .

الجميع عالم الموضوعية والعقل . من لا يشاركونها عالمها وواقعها «عملاء موضوعياً» للأعداء الذين ينكرون موضوعية الواقع واتجاه التاريخ . جرى هذا في الاتحاد السوفييتي وأوربا الشرقية ، وجرى مثله بمقدار في سورية . وهو الإيديولوجية المشرِّعة لأجهزة المخابرات ومحاكم مثل «محكمة أمن الدولة العليا» في دمشق ، هذه التي ، إذ تصدر عن إحاطة صحيحة بالواقع الموضوعي واتجاه التاريخ ، تتحرر من الالتزام بإجراءات العدالة وشكلها حيال الأفراد ، لمصلحة عدالة كلها مضمون ، موجهة من وراء ظهر الشعب نحو القضاء على خصوم نظام طغموي فاسد . وليس مهماً أن تطابق الإدانات التي توجهها هذه الأجهزة لضحاياها شيئاً في الواقع . المهم أنها تطابق الهدف ، الغاية التي يتجه إليها تاريخنا بفضل «مهندسي الدولة القومية» البعثيين .

يضع الجهاز التاريخاني للعروي هؤلاء المهندسين ليس فوق المجتمع ، فوق كل مساءلة ومحاسبة تالياً ، بل فوق التاريخ ذاته . إنهم آلهة دنيويون لا حدود لسلطتهم . هناك بالفعل شيء عُظامي في تحديد اتجاه التاريخ ومآلاته ، وفي الإنذار بضرب من الجحيم الدنيوي ، «الخروج من التاريخ» ، إن لم يجر اتِّباع الرسالة .

في المذهب التاريخاني ، إذاً ، خلل في الموقف المعرفي الأساسي : الموقف أمام الواقع ومدى جدارته بالاعتبار ، يتوافق مع خلل في الموقف السياسي الأساسي ، المتصل بقيمة المجتمع والأفراد واعتبارهم . ومثلما لا يحمي «المنهج» هناك حقوق الوقائع وجدارتها بالتمثيل المعرفي ، لا يحمي «الدستور» هنا حقوق الأفراد وجدارتهم بالتمثيل السياسي .

عدمية

«الواقع» ليس مقولة معرفية فحسب ، على ما سبقت الإشارة ، إنه مجال السياسة والعمل وتفاعلات الناس وفاعليتهم التحويلية على بيئاتهم ، وإطار عملية تملك عالمهم والرسوخ الوجودي فيه . وتالياً فإن صرف «الواقع الواقعي»

باستهانة لمصلحة «مستقبل مستشرف» هو ماضي أوربا ، لا يَحرِمُنا من معرفة يحتمل أن تكون مفيدة ، ولكنه يحول دون بلورة سياسات وأنشطة تمكن الناس من التحكم بشروط حياتهم ، وأكثر من ذلك يفصلهم عن عالمهم الفعلي لمصلحة عالم آخر ، غيب ، ويتركهم نهب وجود مُتخلِّع .

وعبر تزكية مفهوم «الواقع الموضوعي» مقابل «الواقع الواقعي» ، العروي نبيٌّ كبير للعدمية بين العرب المعاصرين . القاسم المشترك بين النزعات العدمية هو خفض قيمة الوقع الفعلي أو الحياة المعيشة ، لمصلحة واقع أكثر حقيقية أو جوهر أعمق أو ماهية أكثر أصالة أو مستقبل مجيد . هذه العدمية التي تُرجئ الحقيقي ، معرفة وعيشاً ، باسم «مستقبل مستشرف» ، لا تعرض فارقاً حاسماً عن العدمية الإسلامية التي ترجئ «الحياة الدنيا» ، وتهوِّن من شأنها ، باسم دار البقاء في الآخرة ، أو تخفض جوهرياً من قيمة العيش-في-العالم-الآن لمصلحة ما سماها العروي نفسه «طوبى الخلافة» .

أهل الزمان

ظهرت تاريخانية العروي في مناخات هيمنة الاقتصادوية الماركسية في تفكير قطاع طليعي من المثقفين العرب ، وهي (تاريخانيته) تشارك الاقتصادوية الماركسية نزعة رد الواقع المركب إلى عامل محدد كبير : التاريخ نفسه عند العروي كمسار باطن من العقلنة والحداثة ، وهو مفهوم ذو أصول هيغلية ، والاقتصاد عند الماركسيين . وتشارك في المنهج الثقافوية التي تجعل من الثقافة المبدأ الشارح الأساس لأوضاعنا العامة ، وهو ما لا يستقيم دون رد الثقافة إلى بنية تحتية غير متغيرة أو قليلة التغير ، أي تغليب تصور الثقافة كميراث ثابت أو بنية عقلية على تصورها كاكتساب وتعلم ؛ وكذلك السياسوية التي تُرْجع إلى السياسة ونظم الحكم شرح هذه الأوضاع ذاتها . سهلت هذه البنية المشتركة الانتقال من نظام شرح إلى آخر دون إشكالات . الاختزالية سمة مشتركة لها كلها ، وهي ليست مجرد سمة معرفية ، تردُّ الكثرة المختلطة إلى قليل مُفسِّرٍ أو

واحد ، بل يمكنها أن تكون سمة سياسية أيضاً ، تُقلص المجتمع العياني إلى فكرة أو مبدأ ، يمكن أن يتجسد في شخص ، في بطل ، في حزب ، أو في نخبة قائدة . المناهج الاختزالية تصلح أرضيات لبناء دوغما ، ولحزب مغلق ، ولحكم استبدادي .

وما كان للتاريخ أن يكون فاعلاً ومبدأً تفسيرياً عند العروي إلا عبر ازدواج تُحدثه التاريخانية فيه . ما يقوله المنهج التاريخاني (أو التاريخوي) عملياً هو أن هناك تاريخاً غير مرئي في التاريخ المرئي ، تيار خفي يسري في مجرى التاريخ الظاهر . لدينا التاريخ كتعاقب وقائع ، والتاريخ كمفهوم أو مقصد أو روح ، كتقدم وحداثة . لا نستطيع تأكيد الثاني دون نفي الأول ، مثلما لم يستطع العروي تأكيد «الواقع الموضوعي» إلا بنفي «الواقع الواقعي» . التاريخ الذي يُفسِّر ، هو التاريخ كمسار خفي ، كبنية تحتية ، التاريخانية ، وليس التاريخ كتعاقب وقائع .

مثل الاقتصادوية ، ومثل الثقافوية ، ومثل السياسوية ، تفسر التاريخوية برسم العمل والتغيير . العروي واضح في ذلك بخصوص دعوته التاريخانية . والاقتصادوية الماركسية عرفناها من الأحزاب الشيوعية ، وهي طبعاً منظمات عمل . والثقافويون سياسيون جداً ومنحازون منهجياً للطوابق العليا المضاءة من الهرم الاجتماعيّ (على ما تظهر نصوص سابقة في هذا الكتاب) . أما السياسويون فعمليون تعريفاً . المشترك بين هذه الدعوات ، غير أنها مذاهب تحاول إعطاء انطباع بالإحاطة بكلية الواقع ، وغير العمل بحد ذاته ، هو العمل من فوق . إنها مذاهب لعمل النخبة ، وليست بحالٍ للعمل التحتي التحرري .

وبفعل هذا التكوين المذهبي العملي فإن الدعوة التاريخانية التي لا تكاد تكون مفهومة شكلت النموذج القياسي للإيديولوجية الحداثية التي طورت في ربع القرن السابق للثورات العربية غرائز محافظة ، معادية للعامة والديمقراطية والتغير السياسي .

ولعل تقصي أصول هذا التكوين يحيل على «وضعية تاريخانية» أورثنا إياها تقاطع «الصدمة الغربية»[١٥] المُذلّة مع هيمنة غربية على المثقفين، ومطامح سَبَق اجتماعي يسَّرتها حداثة الغرب. وجهت هذه الوضعية التاريخانية الأذهان النشطة في المجال العربي نحو مهمة أولى وأساسية، هي «التمدن» أو «الإصلاح» أو «النهضة» أو «التقدم» أو «الثورة»، أو «التغيير»، لكن دوماً من فوق. لا نُطيق، بفعل هذا التكوين العملي، التفكير النظري الأساسي. الفلسفة ممتنعة، والعروي صريح في معاداتها[١٦]. لكن لا نطيق أكثر العمل من تحت. يبدو هذا بطيئاً وغير مضمون الثمار، فلم تُكرَّس له جهودٌ نظرية أو عملية.

هناك استعداد مسبق، مكنون في اللغة والثقافة العربيتين، لوضعيات التاريخانية. كان الإسلام ذاته اندراجاً في «حداثة» إبراهيمية، شكلت الأفق العالمي للعرب وقتها[١٧]. وبفعل الوضعية التاريخانية الجديدة، أضحى النازع العملي الفوقي التزاماً تكوينياً ومُعرِّفاً للثقافة العربية بكل تياراتها، بما فيها الإسلامية، منذ نحو قرن ونصف القرن أو أكثر. نريد أن نخرج من وضع لا يُطاق، صحونا عليه في وقت ما من القرن التاسع عشر. من نحن؟ أمة تستيقظ، ثقافة تنهض، دين يصحو، وليس مجتمعاً يحاول التحكم بشروط حياته. ومن باب هذا الاستعداد العملي، الجمعي والفوقي، صارت إيديولوجيات العرب «زمانية»، موجهة نحو المآلات والغايات الأخيرة والحلول

---

(١٥) التعبير لهشام جعيط: **أزمة الثقافة الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١، ص ١٠٠.

(١٦) لكن العروي فيلسوف في عدائه للفلسفة، وفي اطلاعه الواسع على السجل الفلسفي. حال الرجل في قضايا كثيرة يكذب مقاله.

(١٧) أحيل في هذا الشأن إلى كتابي **أساطير الآخرين، في نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده**، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، ٢٠١١، ص ٢١٦-٢٢٠.

النهائية ، أي الخلاص (التقدم ، الحداثة ، التجدد ، وكذلك البعث ، السلفية) ، وليست إيديولوجيات «اجتماعية» ، موجهة نحو أوضاع أفضل للبشر العيانيين هنا والآن . في ثقافة العرب المعاصرة ، «المثقف» ممثل الزمان وليس عضواً في مجتمع ، متوجِّهٌ النظر إلى غاية نهائية وليس منغرساً في بيئة حية ، ناطقٌ باسم «آخرة» ما وليس قائماً بدور مخصوص في عالم دنيوي . والعروي ، المثقف المتقدم على مجايليه دون ريب ، والأوسع اطلاعاً على التاريخين والثقافتين ، العربية والغربية الحديثة ، هو من سيبلور هذا الالتزام في صيغة مذهبية واعية بذاتها .

ما أريد قوله هو إن ضرباً من «التاريخانية الموضوعية» ، إن حاكينا لغة العروي نفسه ، كان هو الموقف الضمني للأجنحة الأكثر حداثة في النخبة العربية ، الثقافية والسياسية ، منذ ظهورها ، وبصورة أقوى بعد الاستقلال . أضع عبارة تاريخانية موضوعية بين قوسين تحفظاً ، فموضوعيتها ليست مبرأة من خيارات سياسية وانحيازات اجتماعية خاصة ، وإن تكن أيضاً تحمل استعدادات ثقافية وتاريخية أقدم . التاريخانية الموضوعية هي برنامج سياسي للبرجزة والأَوربة ، يحمله مثقفون يتطلعون إلى قيادة مجتمعاتهم ثقافياً ، وإن أمكن سياسياً . هذا البرنامج ، لأنه «موضوعي» بهذا المعنى ، متجاوب مع تطلعات صعود منتشرة ، تحقق فعلاً . وسنرى أن ثنائية الأمتين والعالمين هي تحقُّقه .

بلغ هذا التوجه المنتشر في الثقافة العربية قبل العروي وعيه الذاتي في تفكير العروي . بخصوص المفكر المغربي يصح الكلام على تاريخانية ذاتية ، أعني تاريخانية مذهبية واعية لذاتها ومتملكة موضوعها (تأخر المجتمع العربي) ، وعلى دراية بالغاية الأخيرة (المستقبل المستشرف) . وتاريخانية العروي الذاتية هي ما تفسر تسامحه مع «الماركسية الموضوعية» ، بل تزكيته لها ، وإن شاب التزكية احتقار غير خفي . فمن موقع الإحاطة بمآل التاريخ ، هناك حيث تعي التاريخانية ذاتها وتنحل في التاريخ ، تبدو تبسيطية وابتذال «الماركسية

الموضوعية» «مرحلة» محتومة، طوراً لا مناص منه من أجل بلوغ الواقع الحقيقي، الموضوعي بدوره، مطابقة الغرب بالمعنى التاريخي للكلمة. إنها شيء نافع، وإن يكن فظاً.

والحال أن ازدراء العروي للماركسية الموضوعية التي ابتكرها وروّج لها عرَضٌ دالٌ إلى أقصى حد، عرَضٌ «يقول» إن الماركسية تلك مذهب تعبئة وإنجاز، أداة تربوية مفيدة، وليست نظرية تشرح واقعاً، وتحرص على رهافة التحليل والاتساق الذاتي، الأمر الذي لا يتكتم عليه العروي على كل حال. فهو يخاطب «رجل السياسية، الزعيم المصلح الخاضع لمنطق العمل»(١٨)، و«المصلح العربي المسؤول»(١٩). وبينما يظهر هنا بجلاء المنطلق الفوقي لتاريخانية العروي، فإنه يظهر أيضاً أن العروي مثقف أكثر تعقيداً من المثقف التاريخاني أو «الماركسي الموضوعي» الذي ينوِّه هو به. لكن هذا يولد تناقضاً في ذهن من يتربّى ثقافياً على العروي: فكيف يقتدي بنموذج أدنى، بينما يمثل مؤلف الإيديولوجية العربية المعاصرة شخصياً نموذجاً أعلى؟ ولماذا، إذا كان العروي قمة ممكنة، أقف عند «الماركسي الموضوعي» المبتذل؟ التاريخانية كمذهب لتجاوز التأخر، الذي هو أساساً وعي متأخر، تدفعني إلى تمثل مؤلف العرب والفكر التاريخي ووعيه، لا «الماركسي الموضوعي» الذي قد يكون شيوعياً عراقياً متحالفاً مع حزب البعث في سبعينات القرن العشرين، أو بعثياً عراقياً أو سورياً ماركسي الميول، أو أفضل منهما وأجود استيعاباً لليبرالية مناضلاً من «حزب العمال الثوري العربي» الذي أسسه ياسين الحافظ وقاده حتى وفاته (ذو دلالة أن العروي لا يضرب مثالاً واحداً على ماركسيِّه الموضوعي، ولا يكاد يذكر ياسين

---

(١٨) **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص ١٦٦.

(١٩) نفسه، ص ١٨٨.

الحافظ[٢٠]؟ وكيف للمرء أن يركن إلى «الدولة القومية» وتكنوقراطييها ، بينما هو يعي حدودها بفضل مثقف مثل عبد الله العروي؟ حال العروي كمثقف في التاريخ الفعلي يُكذِّب مقاله التاريخاني .

وحاله كمثقف واسع المعرفة نافذ التفكير يكذب أيضاً حاله كداعية لمذهب عملي خلاصي .

ظلامية مستنيرة

معلوم أن تاريخانية العروي تنسب دوراً إيجابياً لكل من المثقف والسياسي . لكنها لا تتيح لهذا الدور أن يمضي بعيداً ، بسبب انشدادها إلى «واقع موضوعي» ، «المستقبل المستشرف» ، الذي هو في الوقت نفسه ماضي أوربا . ماذا يفعل سياسي مشدود النظر إلى «الواقع الموضوعي» أمام صعوبات «الواقع الواقعي»؟ كيف لا يُغريه القمع الماحق بغرض تحقيق «المطابقة»؟ أن يكون بطرس الأكبر أو ستالين؟ ومن أجل استمرار انضباط السياسة بـ«الواقع الموضوعي» ، هل يُستغنى عن منع التغير السياسي لقطع طريق النكوص إلى «الواقع الواقعي» وسياساته؟ وهل يمكن منع التغير بغير عنف منظم ، وأجهزة للعنف المنظم؟ خلال جيل واحد من «الموضوعية» ، سيقود منع التغير السياسي إلى تعفن لا يطاق ، وربما إلى موت وفير .

ماذا يفعل المثقف التاريخاني هنا؟ برنامجه هو تحقيق الواقع الموضوعي ، وإدانة الواقع الواقعي . لكن هذا البرنامج بالذات يلغي لزومه لأن المطابقة فعل سياسي ، والسياسي الذي يحكم الناس ويتحكم بهم هو كفيلها . التاريخانية كدعوة عملية تلغي استقلالية المثقف ، ووجوده ذاته .

المعرفة لا لزوم لها أيضاً . فبما أن الأصل الواقعي لعدم الاعتراف بالواقع هو

---

(٢٠) تنظر مقالتي : ياسين الحافظ وعبدالله العروي

http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=NP&ArticleID=637097

«أولوية العمل»[٢١] ، أسبقية تغيير الواقع على أي شيء آخر ، إرادة التقدم والتمدن ، «الواعز العملي أو الهم الإنجازي» على قول العروي نفسه[٢٢] ، فإن المعرفة مؤجلة . أسباب مشروعة جداً ومهيبة هي ما سوغت الغفلة عن حاجة حيوية جداً ، لكن أقل هيبة : التلبث أمام الواقع الواقعي ومعاناته والاعتراف به ومعرفته ، والعمل على الربط بين هذه المعرفة وبين الواقعين الواقعيين من الناس .

بـ«الهم الإنجازي» من ناحية ، ولكون «الوقت محسوب لدينا» من ناحية ثانية ، يبرر العروي تراوحنا داخل «الدولة القومية» بين «الإحجام عن التفكير» وبين التفكير بالمثل أو المماثلة[٢٣] . وهذا وصف طيب لعدم الحاجة إلى المعرفة . فلمَ نبذل جهوداً مضنية لتملك ما سوف يمضي ويتلاشى ، وما يجب أن يمضي ويتلاشى؟ غداً ، سيمّحي كل هذا الواقع البائس ، فلنسرّع امّحاءه بدل انكباب على معرفته يقتضي اعترافاً به ، بل احتراماً له . لا بد لمعرفة الواقع السيئ أن تكون معرفة سيئة هي ذاتها ، ولسياسته أن تكون سياسة سيئة ، ولا بد أن الوجود فيه وجود سيئ كذلك . تغيير الواقع السيئ هو وحده العمل الجيد .

بيد أن هذا خطأ أساسي . بالتعرف على الواقع الواقعي والاختلاط به والانحناء عليه لا نسدي له خدمة ، بل نطور أهليتنا على المعرفة والعمل والسياسة ، والوجود . الواقع الواقعي هو حياتنا الدنيوية وإطار أهليتنا الوجودية والأخلاقية ، وليس موضوع معرفة أو تغيير فحسب . لا نستطيع لذلك أن نتعامل مع حياتنا-في-العالم-الآن بهذه الاستهانة دون المجازفة بخسارة حريتنا ، وربما حياتنا . ليس «الواقع الموضوعي» و«المستقبل المستشرف» سبيلاً إلى الرسوخ في العالم ، وليس فيهما غير ما يخفف وزننا ويخلعنا من العالم . ليس أننا نفضل هذه

---

(٢١) نفسه ، ص ١٩٠ .

(٢٢) نفسه ، ١٦٠ .

(٢٣) نفسه ، ص ١٦٠ .

الحياة بالضرورة ، لكنها فرصتنا النادرة في هذا العالم ، فرصة أكثرنا على الأقل .

وليس ظاهراً كيف لمن يُضيّع الواقع أن يكسب تغييره . وحين يجري إعدام الحاضر فإن المستقبل هو ما نحرمه من الحياة . لقد انقضى نحو نصف قرن منذ زكّى العروي خفض قيمة الحاضر . خلالها ، و«الوقت محسوب لدينا» ، ازداد هذا هشاشة ، ولم يكف المستقبل المنشود عن الابتعاد .

في المحصلة ، طورنا موقفاً ظلامياً بدوافع نيرة . فكان أن حصلنا على عدد كبير من السياسيين السيئين (كلنا) ، بدل عدد أقل (بدئياً ، لكنه متزايد) من مثقفين جيدين وسياسيين جيدين . أقول السياسيين السيئين لأن التاريخانية تجعل المثقفين جميعاً سياسيين ، بل تجعل السياسة ، مفهومةً كتقدم أو تدارك للتأخر ، هي الثقافة الوحيدة . كل شيء يغدو نضالاً وتعبئة[٢٤] وعملاً سياسياً ، وكل معرفة إيديولوجية ، ولا يُتَصور التغير إلا كـ«حل» أو خلاص .

المقال والحال

قد يبدو مستغرباً أن تفكير مثقف من الأبرز عربياً يؤول إلى إلغاء استقلال صناعة المثقف ودوره الاجتماعي . العروي ذاته مستمر في الإنتاج ، وكتبه تثقف وتثير التفكير . لكن يبدو لي أن الرجل نسيج من التناقضات . سبق القول غير مرة إن حاله يُكذِّب مقاله ، على ما قاله هو عن ابن حزم في **مفهوم العقل** . وتكريسه سنوات للكتابة عن المفاهيم (**مفهوم الإيديولوجيا** ، **مفهوم الحرية** ، **مفهوم الدولة** ، **مفهوم العقل** ، **مفهوم التاريخ**) بهدف الضبط وإنتاجية التفكير ، ثم قوله في السنة والإصلاح إنه ألِف أن يقرأ كتب الفكر بالذوق ، كما تقرأ الروايات وكتب الأدب ، تناقض آخر . ثم معاداته للفلسفة ، وهو فيلسوف كبير . هذه مؤشرات على حيوية فكرية ، لكنها تثير الاضطراب عند القارئ . والمفارقة في ما

---

(٢٤) صلابة «عزائم الثوريين» هي ما يسوغ به العروي التأويل التاريخاني لماركس ويرفض التأويل الليبرالي المحافظ . **العرب والفكر التاريخي** ، ص ١٧٢ .

يخصني أن كتاباً لهذا المثقف المرموق يزكي احتقار «الواقع الواقعي» وعدم إهدار الوقت على معرفته ، هو ما تولد عنه لدى «كشف» علاقة الكتب بالواقع!

ومثلما ميز العروي بين واقع واقعي وواقع موضوعي ، وأميز ، استناداً إلى عمله ، وخاصة **مفهوم التاريخ** ، بين تاريخ -وقائع وتاريخ- مفهوم ؛ يمكن التمييز في العروي نفسه بين العروي العامل ، المثقف المنتج ، المُدقِّق ، الواسع الأفق ، التاريخي ، وبين العروي الموجِّه أو عروي الخلاصات ، التاريخاني والمذهبي ، الذي يشير على الملك المستبد ، ويأمل منه استنارة . يسري هذا الازدواج في كل عمله . وبفعل هذا الازدواج يمكن الاستناد إلى أحد العرويين في نقد الآخر ، دون أن يقتضي ذلك حتماً اعتناق ما يجري الاستناد إليه . عمل العروي يُثقِّف ، لكنه في مجمله فوقي ، ويؤسس لتعال نخبوي على المجتمع ثقافياً ، وللتسلط سياسياً .

إنتاج النقص وتعميمه

فلنُجمِل محصلات هذا الدعوة التاريخانية التي تضع شروط الحياة الفعلية بين قوسين .

نقص المعرفة أولاً . من الذي يهتم بمعرفة الناقص ، إن كانت متاحة له معرفة «عالم المثل» الأوربي؟ معرفة الواقع النثري المنظور ، الناقص ، لا بد أن تكون ناقصة ونثرية هي ذاتها . لا داعي لها ، إذاً . يقول العروي ذلك بالحرف تقريباً ، يقول إن خلاصة تحليلاته تقود إلى استنتاج واحد : «استبعاد كل معرفة موضوعية للمجتمع العربي» . لأن عرب اليوم «يحتقرون الحاضر الذي يعيشونه إلى حد أنهم لا يرونه جديراً بالدراسة»[٢٥] . سيكون فعل المعرفة الجيد ، في

---

(٢٥) **الإيديولوجيا** . . . ص ١٨٩ . لكن فتوى العروي هذه تعرف العرب ، مثل واقعهم ، تعريفاً موضوعياً ، لا تعريفاً واقعياً بحيث يشبهون العروي نفسه . يحصل أن عرباً «واقعيين» يهتمون بدراسة واقعهم الواقعي ، ولا تبدو هذه الدراسة معدومة القيمة .

المقابل ، هو متابعة تيارات الفكر الغربية ، التي تمزج الماركسية بالليبرالية خاصة . أن نوسع اطلاعنا على هذه التيارات ، لكن مع العيش في الواقع الواقعي والانخراط في صراعاته ، لا يبدو خياراً جاذباً . أجزم أن نتاجنا المعرفي متواضع لهذا السبب بالذات ، وأن قلة نظرياتنا المبتكرة ومناهجنا الجديدة ومساهماتنا الأساسية في العلوم أصلها هنا .

يتحفظ العروي عن تيارات فكرية غربية ، ما بعد البنيوية الفرنسية وما بعد الحداثة ، لكن هذا التحفظ يبدو ذاتياً ، تجميداً مصطنعاً لتطورات فكرية ، تضمر تحولات اجتماعية واقتصادية وتكنولوجية عالمية النطاق ، باسم طور بعينه من أطوار حداثة الغرب . هذا قرار تعسفي ، يفقر صورة الغرب ، بعد أن كان اختيار الغرب مستقبلاً ماضياً أفقر العالم ونظرتنا إلى العالم ، وهو يعكس الطابع الوظيفي التعبوي لدعوة العروي التاريخانية .

ثم **هشاشة الثقافة** . الواقع «الصلب» ممانعة مبدئية للتشكيل والتمثيل والتغيير ، والثقافة نتاج التوقف أمام الممانعة ، أو الصراع مع الواقع . لا تتشكل ثقافة ذات شأن قبالة واقع ذي قابلية تامة للتشكل على ما تصادر تاريخانية العروي ، وكذلك التاريخانية الموضوعية لعموم الحداثويين ، بل عبر مقاومة ممانعته ومحاولة التغلب عليها . كانت مشكلة الأدب الاشتراكي أنه افترض مطواعية الواقع ، ما تأدى إلى النزعة الإرادوية المزدرية للثقافة . هذا الأدب متواضع لذلك بالذات . وانتهى إلى الدعاية للمذهب لأن الحقيقة (الحق والجمال والخير) معروفة سلفاً ومكنونة فيه (في المذهب) .

والمصادرة على مطواعية الواقع هي أيضاً سمة مكونة ، في تصوري ، للتاريخانية الإسلامية التأسيسية في طورها المحمدي ، المتجه إلى أمام يهودي مسيحي ، وكذلك التاريخانية الصحوية الحالية المتجهة إلى وراءٍ إسلاميٍ ، صوب خير القرون والأجيال . ويبدو أنها في الحالين تسوغ التوسع في العنف ، وأن إنكار صلابة الواقع في التاريخانية المحمدية يعزز استعداداً خاصاً لإنكار التغير التاريخي في التاريخانية السلفية المعاصرة . ومن جانب آخر ، لا يبعد أن تؤول التقدمية

الغربية الحديثة ، والتاريخانية وليدتها ، إلى ركود وتعفن مديدين . وقد نكون أقرب إلى هذا المآل اليوم مما تزين لنا عادات التفكير المتعارف عليها الاعتقاد .

وبإعدام الواقع «الواقعي» على مذبح الواقع «الموضوعي» ، أيّ موضوع يتكون للثقافة؟ غاية ما يتكون ثقافة تعبوية ، إرادوية في البداية ، ثم إدارية مع تسرب الملل إلى النفوس ووهن العزائم ، من نوع تلك التي كانت قد تطورت في الاتحاد السوفييتي على أرضية اعتبار الواقع مِطواعاً تشكله الإرادة الثورية كما تشاء ، أو «صفحة بيضاء» يخط عليها أمثال ماو تسي تونغ المصير الذي يرتأون لمئات الملايين .

لكن ربما في لحظة معينة يصبح الواقع الموضوعي هو واقعنا الواقعي ، فنبدأ بإنتاج المعرفة والثقافة والفن بمنطق واقعي وفكر مفتوح؟ لم يحصل ذلك في الاتحاد السوفييتي الذي انقلبت الثقافة فيه إلى إدارة ، والفكر إلى ملخصات ، والسياسة إلى مخابرات . وليس هناك ما يسوغ الاعتقاد بأن «الموضوعيين» بيننا سيغدون «واقعيين» . ما تدرّه «الموضوعية» من سلطة وتحكم يقف عائقاً أمام «واقعية» عامة مهمشة .

وفي المقام الثالث تسلطية السياسة . يتوافق الموقف المعرفي الأساسي مع إنكار المواطنة المعرفية للوقائع كما تقدم القول ، فيخفض من شأن واقع حياة الناس وتجاربهم وأشواقهم وإبداعهم وعلاقاتهم . يقوِّض هذا التخفيض فرص المواطنة الحقوقية والسياسية لمن يعيشون في الواقع الواقعي وحده . لا تتأسس المواطنة على أرض كهذه . في المقابل ، يرفع البرنامج التاريخاني من شأن نخبة محدودة من السياسيين والمثقفين ، أو بالأصح السياسيين- المثقفين «الموضوعيين» و«العقلانيين» ، الممنوحين «دوراً إيجابياً» . ومقابل الواقعيْن ، الواقعي والموضوعي ، تنشأ ثقافتان ، واحدة واقعية لكن فقيرة ، لا يجد عموم أهلها المغيّبين والمُغتابين ما يحد من إملاقهم الثقافي غير غيْب دين آبائهم القديم ، والثانية موضوعية ، يتداول أهلها المعارف العقلانية والفنون التقدمية والمفاهيم العصرية التي تقول لهم إنهم من أهل التقدم والحداثة ، السلطة لهم والمجد . وبقدر ما تمسي هذه الثقافة أساساً لتميز

نخبة ، يتدهور محتواها التحرري والديمقراطي .

وبما أن بنية المجتمع الذي ترد منه المفاهيم ، أوربا ، ترتسم في أفقنا الذهني ، وأن على جهود تدارك التأخر أن تنطلق من هذا الارتسام لتثمر ، على ما يحثّ العروي ؛ فإن ما سوف نراه لن يتعدى ما هو منظم ورسمي ومُضاء وفوق وعقل ووعي ، وما هو دولة ونخبة وترتيب ومركز ومدينة وبرجوازية ، وقوي و«أوربي» و«مثقف» بالمعنى الإيديولوجي للكلمة ، أي ما أسميه «العالم الأول الداخلي» ، بينما ينزوي غير مرئي كل ما هو حواس وغير منظم وغير نظامي ومعتم وتحت وأُمّي ومجتمع وفقير وريف ومحيط وضعيف وعام ومحلي (العالم الثالث الداخلي) . وسيجد المثقف المبرمج على «الواقع الموضوعي» نفسه أقرب إلى نخب السلطة التي تنظم وتحرس هذا القطاع المنظم والمضاء والنخبوي من القطاعات المعتمة ، غير المنظمة ، والشعبية . هذا الانقسام بين أمتين وعالمين مسجل في برنامج المثقف الذي صممه العروي ، برنامج تحقيق الحداثة ، أو أوربا ، أو الغرب[٢٦] .

ويبدو أن النظام السياسي الذي يُستخرج من المذهب التاريخاني للعروي ، هو ذاته ما يُستخرَج من مجمل المقاربات الثقافوية والتنويرية : «الاستبداد المستنير» ، محاولة استخدام سلطة الدولة لضغط الزمن وتدارك التأخر . يخاطب الرجل صراحة ، في تآليفه الأكثر احتفاء بالتاريخانية ، المسؤولَ والمصلح ومهندس الدولة القومية كما رأينا . والدور الإيجابي المناط بالسياسي مشدود لديه إلى اقتصاد الزمن أو ضغطه ، أي «حرق المراحل» .

(٢٦) أنوّه مجدداً إلى أن العروي حين يتكلم على الغرب أو أوربا فإنه يحيل إلى الحداثة والعقلانية والليبرالية والعلمانية والبرجوازية ، الغرب العام أو الكوني في تصوره ، وليس إلى الغرب الخاص ، الثقافي (يهودي مسيحي) ، أو السياسي (الأطلسي والامبريالي) . تحقيق الغرب هو التحديث والعقلنة على هدي ما تحقق في الغرب . هذا في رأيي برنامج فوقي وغير ديمقراطي ، لكن لا وجه عادلاً لاستثمار إسلامي أو قومي عربي لنقد هذا البرنامج .

ولعل هذا هو مصدر تناقض آخر في عمل العروي بين نزعة تغييرية هي منطلق عمله وبين نزعة منسحبة أو متحفظة تسم تآليفه . قلما يكون العروي مقنعاً وهو يتكلم على «شد عزائم الثوريين» . نتثقف على يديه وتتوسع آفاقنا ، لكنه لا يشد عزمنا بحال ، كيلا أقول إنه يثبّطه . وفي جذر ذلك ، في تصوري ، أن «المستقبل الماضي» ليس بحال حلماً ثورياً ، ليس دعوة إلى عدالة أكبر وحرية أكبر . إنه عقيدة ترقٍّ اجتماعي نخبوية ، وبرنامج لسياسة من فوق ، تخاطب «المصلح» و«المسؤول» ، وليس الثوري .

ثم **هشاشة الوجود** ، بعد نقص المعرفة وإدارية الثقافة وتسلطية السياسة . فالنظر إلى الواقع المعيش كشيء خفيف ، قياساً إلى «مستقبل مستشرف» هو واقعنا الحقيقي ، مثله مثل النظر إلى «الحياة الدنيا» كدار فناء عابرة مقابل «دار البقاء» الدائمة ، يحكم علينا بوجود خفيف من الدرجة الثانية ، وجود وكيل يسهل حذفه ، ربما يحاول التعويض عن وكالته بإيديولوجية الأصالة . وهذه لا تواجه الوكالة عن «أوربا» ، التي تنتحل اسم الحداثة ، لأنها وكالة ، بل لأن هذه الوكالة تعتبر أن أوربا هي الأصل وهي الواقع الحقيقي ، أي لأسباب «قومية» أو «هويتية» . «الأصالة» هي وكالة عمّا يفترض أنه ميثاقنا الحقيقي الذي يجد أصله في الغيب والوحي . يبقى وجودنا التاريخي محصوراً بين قوسين ، شيئاً غير معترف به .

والوجود الوكيل باب للعدمية ، ولتزكية ثقافة انتقاص مبدئي ودائم من حياة الناس .

فمن شأن تقرير النقص ، نقص العقل (أو نقص الدين) ، على أي كان ، إذ يبيح تقريعه وتأنيبه ، أن يسهّل كذلك السيطرة عليه وينال من قدرته على الدفاع عن نفسه ، أو يقوض حماياته المعنوية والأسيجة الأخلاقية التي تمنع الاعتداء عليه . وعلى هذا النحو ، تتكون شخصيات يستبيحها الشعور بالذنب أو النقص ، بما يسهل للكاملين من «الموضوعيين» توجيهها والتحكم بها ، وحذفها عند الضرورة .

ثم إن أولوية العمل المقررة تؤسس لتبعية الضمير ، ضمير لا استقلال له

عن برنامج تحقيق الحداثة ، وعن المآل المرغوب ، المرجأ دوماً . مثلما وجودنا مُرجأٌ ومعرفتنا مرجأة ، أخلاقيتنا أيضاً مرجأة . سنكون عادلين ذات يوم ، حين يغدو الواقع حقيقياً ، أو يتطابق «الواقعي» و«الموضوعي» ، وحين يتحلى الناس بوعي كوني وتاريخي ، وتغدو السياسة عقلانية . وقتها نقرر أن لكل إنسان قيمة مساوية لكل إنسان . الآن ، أخلاقنا تتبع العمل ، وأرفع واجباتنا هو تغيير الواقع . ومن شأن الإنسانية في الأخلاق الآن ، والكرامة الإنسانية المتساوية الآن ، أن تُعقِّد مسألة تغيير الواقع .

والجوهري على هذا المستوى الأخلاقي أن مبدأ العدل وطلبه ، هنا والآن وفي كل وقت وكل العالم ، يتراجع لمصلحة قيم إيديولوجية وتاريخية منحولة كالتقدم والحداثة والعلمانية والعقلانية ، ليس لها مضامين أخلاقية محددة ، لكنها «موضوعية» . ليس عبثاً أن حضور الشواغل الأخلاقية وحس العدالة ضامر كل الضمور عن دعاة الإيديولوجيات «الزمنية» كلهم . الأمر متولد عن المقاربة الوظيفية التعبوية ، النابعة من بنية هذه الدعوات ذاتها .

ومن هذا الباب الأخلاقي أيضاً التاريخانية ليست دعوة ثورية ، ولا تشد أي عزائم . والأصل في ذلك هو ضمور البعد القيمي في هذه الدعوة . وهو ضمور ورثته عنها سلائلها الثقافوية ، المعنية بالعقل والذهنيات وإصلاحهما .

وفي الحصيلة ، يبدو أن التاريخانية الموضوعية ، المتمحورة حول الحداثة و«التقدم» ، «تقدمية» بصورة عارضة و«رجعية» في الأساس ، تؤول نسقياً إلى الاصطفاف إلى جانب «العقل» و«الرسمي» و«النظام» ، العالم الأول الداخلي . هذا خبرٌ لا تُكذِّبه سيرة عموم الحداثيين .

وفي هذا الشأن ، لا تختلف النتيجة إن كان مركزنا يقع في ماض متناء ، ندور حوله بلا نهاية . هنا يصادر الواقع لمصلحة برنامج الأصالة وعقيدتها ، أو يجري التمييز بين واقع واقعي دخيل لا يستحق المعرفة والاستثمار فيه ، وواقع موضوعي أصيل سبق أن خبرناه ولا ننهض بغير مطابقته من جديد اليوم . برنامج تحقيق الإسلام هنا سياسة محض مثل تاريخانية تحقيق الغرب .

وبموجبها يتكون «غيب» داخلي مقدس ، يحتكر العلاقة مع السماء ، ويتحكم بقطاع أوسع من السكان ، دنيوي ومتدنٍّ . وهنا أيضاً ينحل المثقف في السياسي ، ونحصل على . . . «الأمير» .

والمشهد المجمل ، كما يتبدى لنا اليوم في أكثر البلدان العربية ، مُكوّن من نُخب عُلْيا سياسية ، تدير العلاقة مع الغرب ، ونخب دينية تدير العلاقة مع الغيْب ، وبإمرتهما إيديولوجيون ومنفذون وكوادر متنوعون ، يتسيدون جمهوراً محروماً من الوعي والوحي معاً ، يهاجر قسم منه ما استطاع إلى المراكز الغربية ، وقسم إلى الغيب ، بينما يكون قسم ثالث منه أداة للعسف الحكومي .

على أن أهم محصلات برنامج تحقيق الحداثة التاريخاني هي **الانقسام الاجتماعي** العميق بين ثقافتين وأمتين ومجتمعين وعالمين : ثقافة «واقعية» وثقافة «موضوعية» ، قطاع تاريخاني أو غربي داخلي وقطاع تقليدي ، أمة مزدهرة وبجوارها أمة مندحرة ، مجتمع النخبة الكوني ومجتمع العامة المحلي ، العالم الأول والعالم الثالث . لا يعِد برنامج العروي بحل أزمة «المثقفين العرب» وتحولهم من التقليد إلى التاريخانية ، بل إلى العقم الشامل ، وما يقارب التعالي العنصري على العموم من قبل المثقفين حاملي البرنامج .

فحين يكون لدينا واقعان ، واحد رفيع وعقلاني ومرتب وأنيق و«موضوعي» و«حداثي» و«كوني» ، وواحد وضيع وفوضوي ومختلط وحسي ومتناثر و«واقعي» ومحلي ، سيكون لدينا أيضاً نوعان من الناس ، بعضهم لهم السلطة والوجاهة والمعرفة ، وآخرون عوام أميون[٢٧] ، لا ينبغي السماح لهم بالتصويت في انتخابات حرة ، على ما أفتى قبل سنوات مثقف سوري مَرّ بمدرسة ياسين

---

(٢٧) سبقت الإشارة في المتن إلى ما قاله العروي عن أن من شأن استعارة عنصر بنيوي من مجتمع آخر أن تؤدي إلى ارتسام مجموع بنية هذا المجتمع الآخر في أفق المجتمع المستعير . وسياق تفكيره ككل يوحي أن العنصر المقصود ثقافي وفكري . **الإيديولوجية** . . . ، ص ٢٨ . يضيف : «يوجد حقا في صلب كل دعوة [إيديولوجية] مدلول طبقي ، لكنه غير ناشئ عندنا . بل يمكن القول إن ذلك =

الحافظ(٢٨) . إن لم يكن سحق الأمين مرغوباً ، فإنه لا مجال للاحتجاج ضده على أرضية «الواقع الموضوعي» و«المستقبل الماضي»! ومعلوم أنه لطالما كانت التاريخانية ضئيلة الحساسية حيال المعاناة والألم الإنسانيين . ماركس نفسه شاهد على ذلك في مواقفه من الاستعمار (البريطاني للهند والفرنسي للجزائر) ، ومن تطور الرأسمالية في أوربا ذاتها (في «البيان الشيوعي» ، وليس في «الرأسمال»)(٢٩) .

الكونية هي الإيديولوجية التي تموه تَكوُّن قطاع امتيازي مفرط في امتيازيته في الأعلى ، وقطاع واسع من العموم المفقرين والمحتقرين . فرص العموم في التحضر مرهونة بتسلميهم بهيمنة الكونيين ، أما تمردهم فمؤشر قاطع على ظلامية وقدامة متأصلتين .

في السنوات المنقضية من هذا القرن ظهر بوضوح بعد تمييزي وتسلطي لهذا الموقف ، نخبوية يمينية مُتقزِّزة من الجمهور العام ، وورثت نخبوية لينينية (بصيغة «الطليعة الثورية») ، لكنها لم تعد تبالي حتى بـ«نقل الوعي» لهذا الجمهور الغافل(٣٠) . تكتفي بتقريعه ونصب أسوار فاصلة بينها وبينه ، وتجد نفسها على

= المدلول المستوحى من الخارج هو الذي يساعد المجتمع العربي ، دون أن يكون وحده العامل الأول والفعال ، على أن يتمايز وتتبلور فيه الطبقات» ، ص ٦١ . أريد القول إن تشكل مجتمعاتنا المعاصرة من طابقين ، نخبوي ممتاز وأكثري مفقر ومحتقر هو التمايز الطبقي الذي يرتسم في أفق مجتمعاتنا بفعل تحديث مشدود إلى مطابقة «المستقبل الماضي» لأوربا ، وعقلنة وعي النخبة ، وليس بعدالة أكبر للسكان وحريات أكبر وتعليم أفضل وتحكم أوسع بشروط الحياة الفعلية .

(٢٨) جورج طرابيشي : **في ثقافة الديمقراطية** . الطبعة الأولى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٨ ؛ ص ٢٢ .

(٢٩) انظر للعروي : **مفهوم التاريخ** ، الطبعة الخامسة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ٢٠١٢ ، ص٣٧٣ .

(٣٠) معلوم أن نظرية التنظيم اللينينية ، المُضمّنة في كتاب «ما العمل؟» تعول على بناء طليعة ثورية تتولى نقل الوعي إلى الطبقة العاملة من خارجها . دون ذلك الطبقة العاملة غارقة في المطلبية و«التريديونيونية» ، أو النقابية الضيقة .

قرب من مراتب السلطة العليا في بلداننا، ولا تخاطب غيرها[٣١].

تحققت الطوبى، وانقلبت

اليوم، يبدو أن البرنامج التاريخاني الموضوعي المستخف بالواقع، أي بشروط الحياة الفعلية، ينقلب على ذاته معرفياً وسياسياً معاً. آل الحداثيون المناضلون إلى التصديق على عقيدة الخصوصية التي ينطلق منها الإسلاميون، عبر جعل «الإسلام» التحديدَ الجوهري لمجتمعاتنا، وإن أضفيت على هذه الروح سمات شيطانية (ظلامية، أصولية، تعصب...). هذا شيء لا يشارك فيه العروي، لكن تفكيره لا يوفر أي ضمانات ضده. والأصل المشترك لافتراض الخصوصية هو إنكار الصفة المركبة للواقع وإغراقه في تأخر متجانس مرة، وفي هوية ثقافية أو دينية متجانسة مرة أخرى. في هذا يخون الحداثيون روح الحداثة نفسها. فهذه مضادة جوهرياً للخصوصيات، تشرح المجتمعات والثقافات بعقول متعددة، لكنها عامة، هي العلوم الاجتماعية من الجغرافية والديمغرافية إلى الاقتصاد السياسي والسوسيولوجية والسياسة والجغرافية السياسية، والتاريخ.

---

(٣١) اهتدى العفيف الأخضر، وهو مثال عن هذا المسلك، إلى مخاطبة رؤساء دول وحكومات، اليمني والسوري والتركي، في رسائل مفتوحة ينصحهم فيها بتحديث بلدانهم. ليس هذا بالشأن العارض، إنه وثيق الصلة بفلسفة العفيف التحديثية الفوقية واللاديمقراطية جوهرياً. الأخضر مثال المثقف الذي يحكّم عقلانيته الذاتية بواقع بلدان مختلفة لا يعرف عنها إلا القليل. ويظن أن مدركات مثل التخلف ومعادلاته، مشروحة بلغة الثقافة، تغني عن معرفة التفاصيل، أي «الواقع». تراجع قائمة ببعض مواده على الرابط التالي http://www.ahewar.org/m.asp?i=37
تغيب من هذه القائمة رسالته إلى بشار الأسد التي ينصحه فيها بتحديث عملية صنع القرار في سورية. الرسالة إلى بشار متاحة هنا:

http://www.metransparent.com/old/texts/lafif_lakhdar_letter_to_assad.htm

في واقع الحال ، «الحداثة» و«الغرب» و«المستقبل الماضي» عناصر مكوِّنة لواقعنا الواقعي ، وليس لـ«الواقع الموضوعي» وحده . نحن مُندرِجون بصور متنوعة في العالم ، وعلاقتنا بالغرب ليست قومية ، أو منضبطة بثنائية داخل/ خارج الخاصة بالإيديولوجية القومية ، لتنضبط أيضاً بمدركات من نوع «المستقبل الماضي» ، و«التأخر التاريخي» و«القدامة» ، الخاصة بالإيديولوجية الحداثية .

وفقدان الواقع ثقله أو بنيته الذاتية ، الذي يدفع بعضنا إلى «تاريخانية معكوسة» تجعل من «السلف» «سقف التاريخ» ، هو ذاته ما يدفع بعضاً آخرين إلى تاريخانية منتهية ، افتراض الإقامة على «سقف التاريخ» ، والصدور عن معاصرة ناجزة للغرب الراهن . يتعلق الأمر هنا بمثقفين ينجحون في إلغاء التفاوت الجغرافي والاجتماعي والسياسي والثقافي ، أي التاريخ ذاته . يجري الحديث عن ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة ، عن فوكو وليوتار ، كأنهم من «أولاد حارتنا» . لا فرق ، لا مسافة ، لا موقع ، لا تاريخ ، لا سؤال . يتساءل العروي : «كيف نكتب مثل بالزاك في عهد بروست ، مثل شيكسبير في عهد بيرانديلو ، مثل موباسان في عهد همنغواي؟»[٣٢] . لكن كيف نكتب في المغرب مثل بروست في فرنسا ، في سورية مثل بيرانديلو في إنكلترا ، وفي مصر مثل همنغواي في أميركا؟ لا نلغي مفهوم التاريخ إن أنكرنا تفاوت الأزمنة وتداخلها ، لكن كذلك إن أنكرنا تفاوت المواقع وحركيتها .

وإلى الانقلاب المعرفي ، ألمحنا فوق إلى الانقلاب السياسي للحداثية ، وهي تاريخانية مُتخفِّفة من أي هم إصلاحي عام . هذه الإيديولوجية التي تتكتم على كل ما هو اجتماعي وصراعي في الواقع ، وعلى قضايا العدالة والقيم عموماً ، لا يمكن المبالغة في أضرارها ، وانحيازها الاجتماعي المتأصل للغرب الداخلي والغربي . وهي انحازت نسقياً قبل الثورات العربية ضد المهمشين

---

(٣٢) **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص ٢١ .

والمفقرين و«المتخلفين» ، وإلى طرف طغم الحكم الأشد فساداً واستبدادية في العالم العربي ، دون ما يؤشر على اهتمام ، ولو بلاغي ، بفرص عموم الناس في المساواة والعدالة والحرية .

افتراض تجانس الواقع واستغراقه في تأخر متماثل ، قلما يتأخر عن الرُّسُوِّ على «الإسلام» (وهو هوس الحداثية المتمكن اليوم ، هنا في العالم العربي وفي الغرب) ، يخلق مساحة مشتركة واسعة مع المنازع الطائفية الناشطة في المشرق . يغدو «الإسلام» اسماً مشتركاً للاستغناء الكسول عن أي معرفة أوسع بأوضاعنا المعاصرة ، ولموقع يسهل تسويقه دولياً في الصراعات الاجتماعية والسياسية الداخلية .

وحيال وحدة الواقع وتجانسه ، سوف يكون اللجوء إلى مثال خارجي ، «الغرب» ، المتجانس بدوره ، شرطاً للمعرفة والسياسة معاً . ومن هذا الباب يعرض حداثيون مطلقون ضيقاً بالتمييز بين غرب وغرب ، يتناسب طرداً مع نزوعهم الثقافوي وميلهم إلى رد أحوالنا الحاضرة إلى «الإسلام»(٣٣) . لا يصدر هذا الموقف عن إنكار وجود فوارق ضمن الغرب ، بل عن احتياج منطق التعبئة إلى مضاءلة هذه الفوارق قياساً إلى الفجوة الواسعة بيننا ، «الإسلام» ، وبين الغرب . ما الداعي إلى تعقيد الأمر وإدخال الكثرة والنسبية إلى الغرب ، حين نحتاج إلى وحدته وتماثله مع ذاته من أجل تجسيم الفرق بيننا وبينه؟ من أجل التعبئة والتحريض؟ الهدف تعليمي .

لكن هذا في البداية فقط ، وفي الأساس المنطقي . شيئاً فشيئاً يظهر للوضعية التعليمية محتوى سلطوي . المُعلِّم ممتاز ومتفوق ، والتلميذ جاهل وتابع . ما الذي يضمن ، إذاً ، ألا يحاول المعلم الحفاظ على جهل التلاميذ من أجل أن يبقيهم في وضع تلمذة دائمة ، كمصدر لعلاقة تبعية؟ وقد ينتج لهم ، أو يسهم

---

(٣٣) من أجل نموذج نضالي رث ، تنظر مؤلفات ومقالات شاكر النابلسي . المقالات متاحة على النت على الرابط : http://www.ahewar.org/m.asp?i=171

في إنتاج ، ما يلزم من «إسلام» كمنبع للجهل اللازم؟ ليس للأمر علاقة باشتباه في النيات ، بل بمنطق الوضعية التعليمية السلطوية : نريد ظلاميين لنُنوِّرهم ، لكن ماذا نفعل إن تنوروا؟ ألا نكون أحْوَج إلى ظلاميتهم منا إلى استنارة لا يستحقونها ، ونخسر انفرادنا بالنور إن تحققت لهم؟ لن يقال بالطبع إن المراد فعلاً هو الامتياز السياسي والاجتماعي ، وإن حماية الامتياز تقتضي إنتاج ما يلزم من قدامة أو ظلامية أو أصولية ، البرابرة المناسبين لتسويغ تحصين الامتياز والسيطرة على العامة . ماذا تفعل الأرستقراطيات الرثة الجديدة الجديدة دون البرابرة؟ إنهم نوع من الحل[٣٤] .

«الإسلام» والسياسة

من أي موقع يتكلم العروي؟ من موقع عربي عام . لا يظهر في طرحه أننا نشغل مواقع في بلدان بعينها ، في أوضاع عينية محددة سياسياً بشدة . في الإيديولوجية العربية المعاصرة ، يرى أن مصر ضعيفة الصفة العربية (مصر الناصرية في ستينات القرن العشرين) ، لكنه يفسر تمسكها بالصفة العربية بحاجات العمل ومنطق «الدولة القومية» . يعيد على هذا النحو الاعتبار إلى التجانس العربي . إنه لازم كشرط إمكان لخطابه العربي العام . هذا اللاموقع ، إن جاز التعبير ، يكمل مفعول خلخلة الحاضر الذي يقوم به مفهوم المستقبل الماضي . إنكار البنية السياسية للواقع ، أي أيضاً الصراعية والكثروية ، محدِّدٌ أساسي للبرنامج التاريخاني الذي ينزع في المقابل إلى تعريف الواقع تعريفاً ثقافياً : «العرب» . والعرب لم يكونوا إطاراً لحياة اجتماعية أو إنتاج مادي أو فاعلية سياسية يوم ألّف العروي كتابه عام ١٩٦٧ . وهم اليوم أكثر بعداً عن الصفة السياسية . يختزل العروي ، بصورة مجادلٍ فيها تماماً ، في الإيديولوجية

---

(٣٤) بتصرف من ختام قصيدة «في انتظار البرابرة» لقسطنطين كفافيس ، الشاعر اليوناني . ترجمة : رفعت سلام http://almashhad.net/News/36528.aspx

العربية المعاصرة، الإطار العربي العام إلى مصر، ومنها يتحول إلى المغرب. لكن هل يصح ما يقال في الكتاب عن سورية؟ عن العراق؟ عن لبنان؟ عن السودان؟ عن السعودية؟

ما كان في وسع العروي أن يبلور مذهبه التاريخاني إلا بافتراض وحدة العرب في ثقافة مصنوعة في مصر التي ورثت الموقع الصانع لثقافة عربية سبق أن صُنِعت ذات يوم في الحجاز، أو رُدّت إليه. كان هناك مشروع فعلاً، المشروع الناصري، بناء دولة قومية مصنعة في مصر مع تطلع إلى وحدة عربية من نوع ما، ولعل العروي تطلع إلى أن يكون فكره هو الوعي المطابق لحاجات تحقق هذا المشروع. لكن الانهيار السياسي للمشروع يظهر تناقضات الفكرة التي يقوم عليها. ومنها بخاصة عدم رؤية الواقع الواقعي المتمثل في بلدان ومجتمعات ودول قائمة، لسكانها حاجات مختلفة ويواجه كل منها تحديات مغايرة لغيره.

لا نعترض على العمومية العربية لفكر العروي من موقع «قُطري» أو ضد قومي عربي، بل من موقع اجتماعي، يرى السكان وجهود السكان لامتلاك السياسة والحياة في أطر مختلفة. فكر العروي يضحي بالواقع كسياسة، ويضحي أكثر بالسياسة من تحت لمصلحة السياسة من فوق. فإذا كان المنطلق هو التحت الاجتماعي نجدنا في غمار صراعات مختلفة، لا تتطلع إلى «التقدم» و«العقلانية» و«الحداثة»، بل إلى العمل والتعليم والخبز والسكن والصحة و... حريات التفكير والتعبير والتنظيم والاحتجاج، والتصويت. نطاق هذه المطالب هو الدولة القائمة، وليس «الوطن العربي». وحيال هذه الدولة التي تشكل واقعنا الأقرب، الواقعي، ما قد يجدي للتحرر، ولحداثة متحررة، هو طلب العدل، كفاح باسم المساواة، باسم طعام كاف ومسكن لائق وتعليم مساو، وفرص عمل، وكرامة متساوية، وحريات عامة حقيقية. تقرير المصير والتحكم بالحياة.

وبمجرد أن ننطلق من هنا، سنتبين أن «الإسلام» غير موجود تقريباً، مجرد اسم آخر لمعرفة تعميمية كسولة لا تصلح لشيء غير «ثقفنة الصراع» السياسي،

بل تطيفه . ما هو موجود هو أفراد ومجموعات وجماعات تُحرِّكهم مطالب حياتية وسياسية متنوعة .

مقابل تاريخانية العروي ومستقبله الماضي ، ليس ثمة بديل في تصوري عما يثمره الانخراط في صراعات اليوم من تَمرُّس معرفي وسياسي وأخلاقي ووجودي . لا انعزال ولا انفصال ، ولا هجرة إلى الغرب أو الغيب أو السلطان . التمرس واكتساب الأهلية لمواجهة الصعوبات والتحديات ، هنا والآن ، هو ما قد يُمكِّننا من مواجهة تحديات أبعد . أما تَنكُّب الواقع وصراعاته فلا يؤدي إلا إلى خَرَعٍ معمم ، معرفي وسياسي وأخلاقي ووجودي ، ضرب من قزامة بنيوية على جميعَ المستويات .

تجاوز المتأخرين

في نقده لتاريخانية العروي ، كان عزيز العظمة رأى البنية السياسية للواقع(٣٥) ، لكنه قررها تقريراً عارضاً وسجالياً ، ولم يبن عليها شيئاً من جهة ، وفي تناوله ظلت سياسة الفوق المشدودة إلى «الدولة» مُحصّنة من النقد من جهة ثانية . أعماله اللاحقة تشارك تاريخانية العروي التكتم على الصفة السياسية المركبة للواقع . أقصى ما يراه العظمة هو أن هناك دولاً ، وتنال ثناءه عموماً قياساً إلى ما تحكم من مجتمعات(٣٦) ، أما الطبقات والمحلات والعشائر والطوائف ، وحتى الناشطين والمثقفين المقموعين ، فيقعون خارج الساحة البصرية لمنظوره ، هذا حين لا يُدينهم بوصفهم معادين للدولة . والمجانسة الثقافية التي ينسبها إلى الدولة (دون تمييز بين مفهوم الدولة المجرد وواقع الدول الفعلي) ، ويراها شيئاً مرغوباً بشدة ، هي افتراض يُمكِّنه من اعتناق عقيدة «العلمانية» التي تتِّصف «مسيرة التاريخ الكوني «بأنها» آيلة» إليها ، علماً أن «مسيرة التاريخ

---

(١) العظمة ، **التراث بين السلطان والتاريخ** ، ص ١٠٥-١٢٧ .

(٢) ينظر بحثي : مذاهب المفكرين السوريين في الدولة العربية ، في هذا الكتاب .

العربي محكومة بهذا المسار» ، على الرغم من «الصراعات الطبيعية التي تستثيرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة التي أضحى الدين علماً عليها ، وبالرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خالية وإلى عقل ديني بال في مجال الصراعات السياسية»[٣٧] .

نجد هنا كل المتاع التاريخاني في سطرين أو ثلاثة . المسيرة والمسار ، والتاريخ الكوني الآيل إلى سقفه العلماني ، والتاريخ «العربي» (الدول الاثنتان وعشرون شيء عارض ، رغم أن المؤسسات «الخالية» والقوى الاجتماعية «النافلة» والعقل «البالي» لا توجد إلا فيها) ، فضلاً عن «الدين» الذي هو عَلَمٌ على المحافظة ، على نحو ما هي العلمانية علم على التقدم ومسيرة التاريخ الكوني . احتمال نزعة محافظة حداثية ، بل فاشية ، غائب بقدر غياب نسبة السياسة إلى مجتمع بعينه وصراعاته الفعلية . لكن سياسة العظمة لا ترسو على غير هذا الاحتمال الغائب . هذا «مكتوب» في هوس الحداثية بالإسلام ، هوس يشارك فيه العظمة ، وقد قاد في سياق الثورة السورية إلى اختزال الصراع إلى النظام وداعش ، أو النظام والقاعدة من جهة ، وإلى بناء تحالف محلي وإقليمي ودولي

(٣٧) **العلمانية من منظور مختلف** ، الطبعة الأولى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٢ . ص ١٩٧ . ورغم أن العظمة يقول كلاماً آخر في **دنيا الدين في حاضر العرب** : «اعتبارنا للعلمانية ليس اعتباراً ناجماً عن سياق نظرية شاملة للتطور التاريخي ، أو في مجرى عقيدة جبرية» (ص ٥١ ، من الطبعة الثانية ، دار الطليعة ، بيروت ، ٢٠٠٢) ، إلا أن الهيكلة العامة لتفكيره تُبْقي هذا الاستدراك الأخير شكلياً . النضالية والتصلب النفسي الواسم لنصوصه و«مسيرة التقدم» (ص ٣٢) التي يحتفي بها لا تتوافق مع تصور غير حتموي للعلمانية . في موقع آخر من الكتاب نفسه يقول : «وأرجو الانتباه إلى أني لا أفترض مساراً تاريخياً متسقاً ومتساوقاً هو الحداثة ، بل إني أفترض وجهة تاريخية ، لها طرف محدد ، تغلغل في المسارات التاريخية الأخرى على نحو مقرر ، لا انفكاك عنه ، وعلى جميع الصعد» (دنيا الدين . . . ، ص ١٦٢) . أقل ما يمكن أن يقال هو إن هذا الكلام غير واضح فيما يريد ، يتردد في نفي شيء وفي تقريره معاً .

عريض ، عابر لليسار واليمين ، منحاز إلى فاشيي ربطة العنق ضد فاشيي اللحية . يصعب تصور ذروة أعلى للحداثية .

لا شيء ديمقراطياً أو تحررياً في هذه السردية عن المسيرة والمسار والتاريخ والكوني ، ولا مكان لعموم الناس فيها . الواقع أنهم غير مرئيين إطلاقاً في عمل العظمة . مثله مثل عموم الحداثيين والتاريخانيين والثقافويين ، يرون «الدولة» و«الإسلام» و«العلمانية» والإسلاميين ، والتاريخ الكوني ومسيرته التقدمية ، ويمكن أن يروا المجموعات «الديمقراطوية» «المعادية للدولة» ، لكن ليس بحال عموم السكان ، أو أي شيء عن الحياة اليومية ، أو أي وصف لخبرة حية .

لا مكان للسياسة لأنه لا مكان للمجتمع . هنا مفارقة التاريخانية : كلها سياسة وتعبئة وعمل لتجاوز التأخر ، لكن سياستها لا تحتاج في شيء إلى المتأخرين العيانيين .

هم التأخر ، والمطلوب بالأحرى تجاوزهم!

تأسيس الإرهاب

الاشتراك الأساسي بين التاريخانيين ، الصحيحين منهم والمعكوسين ، الحداثيين والإسلاميين ، يتمثل في صدورهم معاً عن تخارج القيمة والواقع[٣٨] : الواقع سيء ومرفوض عندهما معاً . ولأن القيم منفصلة عنه ، فإن العروي ينكر شرعية دراسته وضعانياً كما أسلفنا . الدراسة الوضعانية تفترض أن المجتمع المعني دوّن قيمه في مؤسساته ، فلم تعد القيم إيديولوجية خاصة ، وصارت معرفة المجتمع وصفاً وشرحاً لآليات عمل تلك المؤسسات . وهذا ليس حال «المجتمع العربي» .

ليس حال أي مجتمع إلا في عرف إيديولوجيين وضعانيين محافظين .

---

(٣٨) يتكلم العروي على التخارج في كتابه **مفهوم الدولة** ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٨١ .

لكن ، في المقابل ، أليس تقرير خلو الواقع التام من القيمة مدخلاً إلى العدمية؟ إن في صيغتها الإسلامية التي تقول إن مجتمعاتنا جاهلية كافرة ، مستحقة للتدمير تالياً ، أو في صيغة حداثية تراها مجتمعات مستباحة للقدامة والردة الدينية ، ما يسوغ أشد القسوة في التعامل معها؟

التجسيد السياسي للعدمية في كل حال هو الإرهاب .

ليس هناك ما هو تغييري أو تحرري في هذا التكوين المُضارِب . إنه تكوين إرهابي يدفع ثمنه عموم الناس ، ينتفع منه المتسلطون من الحكام والطوابق العليا من المجتمع ، أو منافسوهم من الإسلاميين الذي يتطلعون إلى حكم امتيازي بديل .

من الممكن تصور سياسة أخرى ، تنطلق من «الواقع الواقعي» ، وتحاول معرفته وضعانياً ، أعني بالإنسانيات ، وتعمل على تغييره . امتلاك السياسة ، الاجتماع والكلام والاحتجاج ، والانخراط في صراعات اليوم ، والتحكم في شروط الحياة ، وجهة ممكنة لسياسة تحررية بديلة ، ومن تحت . هذا المسلك الذي يبدأ من «الواقع الواقعي» متواضع ، لكنه تحرري وديمقراطي جوهرياً . ويفتح مجالاً واسعاً للرسوخ النفسي والسياسي والوجودي ، وللتطور الإنساني ، ولظهور رجال ونساء أفضل . المسلك المعاكس ، التاريخانية بجهتيها ، الحداثية والإسلامية ، تغييري عرضياً ومحافظ جوهرياً . التحرر غير ممكن هنا . والرسوخ أيضاً .

أفق للحرية

ما يمكن ترتيبه على هذه المناقشة:

١ . من اعتبار الواقع بلا قوام ذاتي نتأدى إلى معرفة بلا موضوع ، وثقافة بلا صلابة ، وسياسة بلا ضوابط ، ووجود متخلع بلا ركائز ، وسيكولوجية مخلخلة بلا كثافة ، وأخلاقية بلا تضامن مع الأضعف . إنسانية مبعثرة لا قوام لها . هذا وجودٌ وكيلٌ أو من الدرجة الثانية ؛ ومعرفة من الدرجة

الثانية ، أي إيديولوجية ، مع استحالة الفلسفة ؛ و«سياسة طبيعية» قائمة على التبعية ، مع استحالة «علم السياسة» . الأصالة الوحيدة الممكنة في هذا العالم هي إيديولوجية الأصالة ، وهي وكالة وتبعية بلا نهاية .

٢ . «ما نعيشه من أحوال الحاضر» غير مستقل في الحالين ، مرة يستتبعه الماضي ومرة المستقبل . ولما كان الحاضر هو موضوع السياسة والإنسانيات(٣٩) ، كانت هاتان ممتنعتين . ثم إن تغيير حاضر هش بلا كثافة لن يكون إلا تغييراً هشاً وبلا كثافة هو ذاته ، شيئاً قابلاً للتهاوي والنكوص دوماً . مصير «دول قومية» مثل العراق ومصر والجزائر ، وسورية ، شاهد عليه .

٣ . سحب الثقة من «الواقع الواقعي» لا يؤسس لثقة بالعالم ولفاعلية فيه . افتراض نقص العقل (وإن بصيغة نقص الدين) يحول دون فهم ما في الواقع من عقل ، أو من عقول كثيرة ، تشكل موضوع العلوم الاجتماعية . وتالياً ، يمتنع فهم أي شيء ، السياسة والدين والمجتمع والاقتصاد . يمتنع فهم الغرب أيضاً ، وإن بحؤول الكمال المنسوب لهذا دون رؤية تناقضاته وتاريخه و«نقصه» .

٤ . بينما يقود إنكار «الواقع الواقعي» لمصلحة غيبٍ من نوع ما إلى العقم الفكري والمحافظة الاجتماعية والتسلطية السياسية والهشاشة النفسية والأنانية الأخلاقية وركاكة الوجود . . . أي النقص المستدام ، فإن من شأن الانخراط في صراعات اليوم وتثبيت النفوس في الكفاح من أجل العدالة وضد التمييز وأشكال الظلم ، هنا والآن ، أن يكون السبيل إلى إنسانية أرسخ . الانخراط في الصراع ، وليس التاريخانية ، هو ما من شأنه أن يحرر

---

(٣٩) يقول العروي في كتابه **مفهوم الحرية** إن الاهتمام بالإنسانيات مؤشر على طلب الحرية ووعي الحرية في المجتمع . لكن برنامجه التاريخاني يقوض أسس الإنسانيات ، ويتعارض مع أية سياسة للحرية ، كما حاولت أن أظهر في المتن . الكتاب صادر في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٨٣ .

المثقف العربي من شياطينه الداخلية التي تكلم عليها العروي قبل نحو أربعة عقود .

٥ . التقبل الأوسع للواقع الواقعي الذي يحيل إليه هذا النقد ليس محافظاً إلا بالعرَض ، فيما هو تغييري في الأساس والجوهر ؛ إنه ينفتح على الرسوخ في العالم والمشاركة في الصراعات الواقعية والتمرس بصعوبات الحاضر وممانعته ، بينما يفضي تهميش الواقع الواقعي ، حتماً ، إلى خفة معممة ، وإلى نزعة محافظة تسلطية ، تناضل لحماية ما هو منظم ورسمي ونخبوي وفوق وحديث ومضاء .

٦ . ليست القيم محققة في أي مكان في العالم أو في أي حقبة تاريخية عرفها تاريخنا أو تاريخ غيرنا . لا نهاية للتاريخ . الغرب ليس كونياً ، إنه تشكل تاريخي ناقص . وكل لحظة جديدة ، وليست نسخةً للحظة سبقتها في الغرب . لا حرية ممكنة على أرضية «المستقبل الماضي» .

٧ . وبقدر ما إن الواقع حياة الناس وأفعالهم ، فلا يخلو أي واقع من القيم خلواً جوهرياً ، مثلما تقرر العدمية الإسلامية اليوم ، وكل عدمية . هناك أوضاع غير كريمة وغير عادلة ، يمكن شرحها بلغة الاجتماع والسياسة والاقتصاد . . . ويجب تغييرها بالجهود المنظمة للعادلين ، هنا والآن .

٨ . نعيش في واقع سياسي ، وليس ثقافياً . في بلدان بعينها ، سورية أو مصر أو المغرب . . . ، وليس في «الوطن العربي» . هذه الواقعة منطلق كل سياسة وكل عمل تحرري . ولا تنضبط العلاقة بين البلدان العربية بنموذج تاريخاني . ليس أي منها هو «المستقبل الماضي» لغيره .

٩ . وفي هذه البلدان مجتمعات وتعليم وعمل وصحة وسكن وبطالة وجوع وفقر وقمع وتعذيب وقتل ، وفيها حياة يومية ، وحياة أسبوعية وشهرية وسنوية ، وليس فقط «تاريخ» . ولها حاضر ، وليس فقط مستقبل . موضوع السياسة والمعرفة هو الآن وهنا ، وليس المستقبل والتاريخ وسردياتهما الكبيرة .

١٠ . انقلب برنامج تحقيق الغرب إلى ضده . أنتج نخب سلطةٍ عنصرية متوحشة ، تعامل أكثريات مجتمعاتها مثل المستعمرين الغربيين وأسوأ . الغرب الذي تحقق هو استعمار داخلي ، لأن المهمة التنويرية أو التحديثية تحتاج إلى قوة من فوق لفرضها على المتأخرين .

١١ . انتهى البرنامج . المثقف الجديد يكافح من أجل امتلاك السياسة والحياة هنا والآن ، في الوطن ، في المنفى ، وفي العالم .

اسطنبول ، كانون الثاني ٢٠١٥

-٧-

مذاهب المفكّرين السوريين في «الدولة العربية» تفحص نقدي

تمايزت ، في العقدين الأخيرين ، ثلاث مقاربات في شأن الدولة وعلاقتها بالمجتمع في تفكير المثقفين السوريين الأبرز ، وإن أحالت ثلاثتها على الدول العربية أو «الوطن العربي» جرياً على سُنّة كتابية سورية أصيلة[١] . تتكلم مقاربة أولى على دولة قمعية أو استبدادية ، تحكم بالقوة العارية مجتمعات مقهورة ؛ وتصدر المقاربة الثانية عن افتراض ضرب من تعادل بين الدولة والمجتمع ، أو على كون تلك «تعبيرا» عن هذا ؛ فيما تقرر مقاربة ثالثة أن الدولة أكثر تقدماً من المجتمع ، وأنها عاملة على تحديثه وترقّيه التاريخي .

أُسمّي المقاربة الأولى ديمقراطية ، والثانية تعبيرية ، والثالثة تحديثية .

لا يقرر النقد الديمقراطي (متمثلاً هنا ببرهان غليون) أن نُظم الحكم العربية استبدادية[٢] فقط ، تتوسل القوة أساساً لحكمها ، وإنما هو يشكِّل محور الوعي

(١) انظر النص الأخير في هذا الكتاب : الكتابة السياسية وسياسة الكتابة .

(٢) قد توصف عموما بأنها تسلطية أو ديكتاتورية أو شمولية ، دون تدقيق كاف . ولعل الأصل في عدم التدقيق هو تضخم البعد النضالي والعملي في المقاربة الديمقراطية على حساب بعدها النظري والتحليلي . وإذ تمنح النزعة النضالية أولوية لدواعي التحشيد وتوحيد القوى ، أي للانضباط التعبوي ، تنزع إلى تصوير الواقع الذي يجري النضال ضده ككتلة مصمتة من الشر السياسي ، ما يغذي زهداً بالتدقيقات النظرية ويضعف مطلب الانضباط المفهومي ويدفع الانشغالات التحليلية إلى الوراء . على أننا سنرى أن المقاربتين الأخريين ليستا أقل نضالية ولا أكثر انضباطاً معرفياً .

الذاتي لحركات سياسية ، تتطلع إلى تغيير «ديمقراطي» لنظم الحكم القائمة ، وينخرط مناضلوها في أنشطة معارضة لها .

وضد هذه ، تقرر المقاربة الثانية (ممثّلة بجورج طرابيشي) أن نظمنا القائمة لم تنزل من السماء ، وأنها في الواقع انعكاس لمجتمعاتنا ، لثقافتها ومستواها الحضاري بخاصة . قد تكون نظمنا استبدادية وفاسدة ، لكنها تعبير أمين عنا . وعموماً يجري تعريف ما «نكون» ثقافياً . فالمقاربة التعبيرية ثقافوية جوهرياً .

ولا تكتفي المقاربة الثالثة (يمثلها عزيز العظمة) بالتعويل على «الدولة» من أجل تقدّم المجتمع المحكوم ومجانسته وترقّيه ، بل وتجنح إلى معاداة نقاد «الدولة» ومعارضيها .

لا تقع المقاربات الثلاث على مستوى واحد . يلتقي في الأولى تفكير نظري مع نشاط سياسي عملي . فيما الثانية عقيدة تبريرية ، موجهة أساساً ضد سابقتها . أما الثالثة فهي استقراء تاريخي نظري ، مبني على مفهوم الدولة المجرد . هذا لا يعني أن المقاربتين التعبيرية الثقافوية والتحديثية مُنزهّتان عن السياسة والصراع السياسي . ليستا كذلك بحال ، وسنرى أنهما تشاركان المقاربة الأولى في ترتيب قول في الديمقراطية ، فكرة وحركة[٣] ، على قولهما في الدولة .

المقاربة الديمقراطية... سياسوية

تؤسس المقاربة الديمقراطية لخيار سياسي مختلف أو «معارض» ، موجَّه نحو تغيير صيغ الحكم ، بما يضمن مساءلة الحاكمين وحريات أوسع للمحكومين ومساواة أكبر بين جمهور السكان وسيادة قوانين عامة وتداولاً للسلطة ، وبما يُفترَض أنه يتيح تجاوز الإعاقة التاريخية التي تشلُّ العالم العربي وبلدانه جميعاً منذ عقود . كان أُعيد اعتبار فكرة الديمقراطية في سبعينات القرن العشرين ، في

---

(٣) وفي الثقافة وفي الدين وفي العلمانية وفي المجتمع ، مما لن نتطرق إليه إلا لِماماً .

أوساط معنية بالتقدم والتحرر العربي والوحدة العربية (لياسين الحافظ فضل كبير في هذا الشأن) ، وتنظر إلى الديمقراطية كمنهج عملي للتقرُّب من تلك الأهداف . ولا يُستغرَب أن العنوان الديمقراطي لم يوفّر نظرات أكثر تدقيقاً في نظام العلاقة بين الدولة والمجتمع في بلداننا . فهو في أصوله الفكرية عروبيٌّ عام ، الأمر الذي قلما أتاح له أكثر من نظرة طائر إلى المجتمعات العربية العيانية ، بما فيها السوري . وهو من جهة ثانية موجّهٌ نحو العمل ، فلا ينشغل كثيراً بالتحليل النظري والمعرفة التفصيلية . إلى ذلك فإن ثمانينات القرن العشرين شهدت قمعاً مهولاً في سورية ، سقط فيه عشرات ألوف الضحايا ، وآل بعشرات الألوف إلى السجون ، وإلى ما يقارب صمت الجميع رعباً ، بمن فيهم مثقفون يعيشون خارج البلد . كُتابنا الثلاثة ، غليون وطرابيشي والعظمة ، يعيشون خارج سورية منذ ما قبل ثمانينات القرن العشرين .

وفقاً لمقاربة غليون الديمقراطية ، تبدو المجتمعات العربية مقيّدة من قبل «دول» ، هي بمثابة «وحش يغتال الحريات»[٤] ، تحكم بسبل «عنيفة وميكانيكية ، بل هستيرية أحياناً»[٥] . و«الدولة التعسفية» هذه ، الموصوفة بأن «التعسف دستورها الحقيقي»[٦] هي بمثابة «آلة تحاصر المجتمع من كل صوب وتخضعه لإرادتها وتفرغه من أي ماهية سياسية[٧] . إنها «وحش مقدس» ، تريد أن «تبتلع المجتمع» وتجعل من نفسها «المعبود الأول» له[٨] . وهي تحكم عبر «تضخيم أجهزة القمع ووسائله لدرجة أصبح معها معدل بناء السجون

---

(٤) برهان غليون : **المحنة العربية ، الدولة ضد الأمة** ، الطبعة الثالثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٣ . ص ٢٢١ .

(٥) المصدر نفسه (م . ن) ، ص ٢٣٠ .

(٦) م . ن ، ص ٢٣٩ .

(٧) م . ن ، ص ٢٤٣

(٨) م . ن ، ص١٩١ .

والمعتقلات ومعسكرات التجميع والمراقبة ونقاط التفتيش وأجهزة المخابرات أكبر من معدل بناء المستشفيات أو المدارس أو الخدمات الاجتماعية»[٩] .

يُعبِّر غليون عن توجه عريض ، هيمن في الثقافة العربية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ، وكان أحد شعبتي التيار القومي اليساري الذي ظهر في الستينات والسبعينات ، وتفرعت عنه شعبة ثانية انصرف تركيزها أكثر إلى الحداثة والعلمانية .

وإذ انصبّ نقده على «الدولة التحديثية» ، القمعية جوهرياً ، فما أمكن للطرح الديمقراطي أن يتساءل عما إذا كانت النُظم الاستبدادية الحاكمة تستفيد من أشياء أخرى غير القمع . كان القمع تشخيصاً للعلاقة بين الدولة والمجتمع ، يفترض خارجية العلاقة بينهما و«غربة» تلك عن هذا ، أو «أجنبيتها» حياله . وكان الفائض القمعي ، الملموس فعلاً ، برهاناً يغني عن مزيد من النظر .

والواقع أنه قلما امتنع ديمقراطيون عرب في ثمانينات القرن العشرين ، حيث دانت الهيمنة للفكرة الديمقراطية دون منازع ، عن قطع المسافة بين القول إن نظمنا قامعة لمجتمع محكوميها ، متسلطة ، وحشية . . . ، وبين القول إنها غريبة على هذا المجتمع ، «خارجية» عليه أو «أجنبية» عنه[١٠] . لكن معنى «المجتمع» هو ما يختلف بالانتقال من العبارة الأولى إلى الثانية . في الأولى هو «شعب» مقموع ، بينما هو في العبارة الثانية «أمة» مُستلَبة . يجري تعريفه هنا بلغة الثقافة و«الهوية» و«الذات» و«الأمة» ، والمرسى المرجّح لهذه جميعاً هو «الإسلام» ؛ وليس بلغة الاجتماع والاقتصاد والفرد والحق والطبقات والمؤسسات الفاعلة التي يفترض أنها تعرِّف «الشعب» . نحن هنا حيال أمة مواطنين محتملة ، بينما هناك حيال أمة ثقافية أو دينية مُضمَرة . وبقدر ما يتمحور النقد

---

(٩) م . ن ، ص ٢١٨

(١٠) م . ن ، ص٢٢١ .

الديمقراطي لغليون على «الدولة التحديثية»[11] التي هي «أداة عمياء»[12] لمصالح مسيطرة، يتكلم أيضاً على «ذات» تبدو معطاة ومتكونة قبل الدولة، «ذات» يجري «الانتقاص» منها بل «إنكارها»[13] من قبل «نخبات اجتماعية» توصف بأنها «على صلة أكثر بالغرب»[14]. يتكلم كذلك على «رفض الذات والتمثيل بالنفس»، من قبل «بعض أجنحة هذه النخبة» التي هي بمثابة «أصولية معادية للإسلام» تتعمد «تسويد صفحة التاريخ العربي والإسلامي»[15]. ويشير إلى «اكتشاف الذاتية ومراجعة مسائل الهوية والخصوصيات التاريخية»، وإلى أن «تجاهل الذاتية (...) هو ما حول عملية التنمية إلى مسألة مراكمة للآلات الميتة والبضائع والمنتجات»[16]. في هذا الكلام افتراض مضمر أن الذاتية غير متشكلة بالدولة وحداثتها، وأنها تأتينا من أزمنة سابقة عليهما. هذا كلام غير مقنع، الذات، المعرفة بهوية تحيل إلى العروبة والإسلام، لا يمكن تصورها دون الدولة وهياكلها السياسية والقانونية والخطابية، ودون الصراعات السياسية المعاصرة. هذا ظاهر من أن العروبة حضرت في صيغة القومية العربية، وهي من اختراع نخب تحديثية ظهرت بالكاد قبل قرن؛ وأن الإسلام ظهر في صيغة إسلام سياسي، لم يكد يكون له وجود قبل سقوط الخلافة قبل أقل من تسعة عقود.

وبينما يوجه غليون أعنف نقده إلى ما سماه «حثالة الحداثة» أو «حداثة -

---

(١١) مقدمة الكتاب، بخاصة ص ص ١٣-٢٣. المفهوم مركزي في تحليله.

(١٢) م. ن، ص ٢٢١.

(١٣) م. ن، ص ٢٥٤

(١٤) م. ن، ص ٢٥٣.

(١٥) م. ن، ص ٢٦١

(١٦) م. ن، ٢٤٧.

حثالة»[١٧] ، أو «تحديثية رثة»[١٨] ، يثمّن كثيراً «الذاتية» و«الهوية» و«الأنا العميقة»[١٩] .

وفي المحصلة ، يسهِّل طرح غليون تصور أن «الدولة» استبدادية سياسياً لأنها «أجنبية» على المجتمع ثقافياً ، مع رد الثقافة ذاتها إلى «ذاتية» لا مضمون فعلياً لها غير «الإسلام» . وهو ما من شأنه ضمان تماه ميسور للمسلمين بـ«الأمة» ، فيما يتغرّب عنها الأقل تماهياً بالإسلام ، بمن فيهم من قد يكونون مسلمين سوسيولوجياً من حيث المنبت .

لا يوفر هذا الطرح ضمانات ضد تصور الديمقراطية بمثابة إعادة الأمور إلى نصاب «طبيعي» لها ، بحيث «تعبِّر» الدولة عن المجتمع ، أو «تطابقه» . ولقد سهّل هذا الانتقال الخفي ، وغير الشرعي معرفياً ، من شعور عموم الإسلاميين السياسيين بأنهم ديمقراطيون لا ينقصهم شيء ، لمجرد كونهم معارضين للدولة التحديثية الاستبدادية . وسيسهم هذا التساهل في تصور أكثر تبسيطاً للديمقراطية بعد ، يردها إلى حكم الأكثرية ، الذي وفّرت مناخات تلك الفترة (عقد الثمانينات عقد «التراث» و«الهوية» ، وصعود الإسلاميين ، كما قد نذكر) وحتى وقت قريب انزياحاً معجمياً ضمنياً يحيلها إلى الأكثرية الدينية أو يكاد ، وهو أمر كان لا بد أن يفاقمه تدهور الاندماج الوطني وتنامي الوعي الذاتي الفئوي في بلداننا في الفترة نفسها . وفي سياق هذا الانزياح السياسي والدلالي ، وتفاعلاً معه ، سيظهر تيار فكري واجتماعي يُعرّف نفسه بالعلمانية ، معرّفة بدورها بصيغة مبسطة وإجرائية : فصل الدين عن الدولة . وستتسبب ملابسات ظهور هذا التيار بدورها في انزياح معجمي مقابل ، يطابق بين الدين

---

(١٧) م . ن ، ص ص ٢١٤- ٢١٥

(١٨) م . ن ، ص ٣٠٣ .

(١٩) م .ن ، ص ٢٤٨ .

والإسلام حصراً ، وبصيغته السنية تحديداً[٢٠] . يشد من أزره في هذا المسلك الاختزالي صعود حركات إسلامية (سنية) متشددة أو عنيفة ، وتدهور الاندماج الوطني ، في الفترة نفسها أيضاً .

وبعد أن كان ياسين الحافظ يوحد المطلبين الديمقراطي والعلماني معاً على أرضية قومية عربية واشتراكية ، شهدنا تفرّقهما في العقد الأخير من القرن العشرين . إن برهان غليون من جهة ، وجورج طرابيشي من جهة ثانية ، تفرّعان عن ديمقراطية الحافظ العلمانية ، العروبية والماركسية في آن معاً . ولا ريب أن الأصل في هذا الانقسام هو تفكك القومية العربية التي كانت حركة علمانية وقاعدة مبدئية لتشكل أكثرية أو أمة جديدة ، مختلفة عن الأمة الدينية .

وفي واقع الأمر ، ليست الدولة غريبة عن المجتمع بالمعنى الثقافي للكلمة . بل إن هذه ، بينما كانت توغل في الاستبداد وتراهن على الخلود في الحكم (ما يتضمن توريثه سلالياً) ، كانت تقترب من المجتمع المحكوم ثقافياً ، أو مما يفترض أنها ثقافته ، كما سنرى .

***

في السنوات الأخيرة ، التالية لـ١١ أيلول ٢٠٠١ ، ولاحتلال العراق في ربيع ٢٠٠٣ بخاصة ، أضحى التشخيص الديمقراطي الذي يكتفي بالكلام على «قمع» وعلى «غربة» عائقاً معرفياً ، يحول دون معرفة أوسع بوقائع العلاقة بين الدولة والمجتمع ، فكان من ثم عاملاً مهماً في تراجع الفكرة الديمقراطية ذاتها .

---

(٢٠) هذه وقائع غير مدروسة بصورة منهجية ، بل يبدو أن لا سبيل إلى دراستها بسبب تحرج عموم المثقفين من تناولها بالتحليل ، الأمر الذي لا يندر أن يقترن بقلة تحرج عملية وشفهية في تناولها ، بل وبترك الباب مفتوحاً لإباحيين طائفيين ، «يُلغبِصون» بأيديهم العارية في أحشاء مجتمعاتنا المعاصرة . لكن الأسوأ هو إفساد فكرتي الديمقراطية والعلمانية معاً ، وإفساد النقاش حولهما : الديمقراطية هي حكم الأكثرية (= العربية المسلمة السنية) والعلمانية هي فصل الدين (= الإسلام السني) عن الدولة . هذا معجم يعرفه الجميع في سورية ويتواطؤون على إنكاره ، كلٌ لأسبابه .

لقد أخذ يظهر هنا شيئان جديدان أو ثلاثة . أولها ، توترات دينية ومذهبية وإثنية محتدمة تخترق مجتمعاتنا ، وقد تتفجر بعنف إذا رفع الغطاء عنها . هذا يثير تساؤلاً عما إذا لم يكن «الاستبداد» نوعاً من «الحل» . ثانيها ، تكوينات إسلامية متنوعة الوجوه ، قد تكون عنيفة أو أعنف ، لكنها حتى حين لا تكون ، تحمل طوبى مناقضة للدولة الوطنية الحديثة ، طوبى الأمة الإسلامية المنتظمة حول «الشريعة» ، فتثير قلق قطاعات واسعة من المجتمعات العربية . وهي في جميع الأحوال لا تخفي تطلعاتها السياسية ، بما فيها الوصول إلى الحكم وفرض نظام إسلامي . وثالثها ، تدخلات خارجية كثيفة وقوية ، قد تصل الى حد الاحتلال ، وبيئة دولية وإقليمية خطرة ، ما يهدد البلدان الضعيفة بأن تكون «دولاً فاشلة» . تتوحد هذه الظواهر الثلاث في أنها ترفع الطلب على «الدولة القوية» . وفي مناخات سياسية وفكرية ونفسية مضطربة كمناخات المشرق في ما انقضى من سنوات هذا القرن ، سيرجح للفرق بين دولة قوية ودولة قمعية أن يمحي ، أو يعتبر تزيُّداً كمالياً في التدقيق . وإذا ارتفع الطلب على الأمن ، فهل سيبقى نقد «الدولة الأمنية» (التعبير لطيب تيزيني) محتفظاً بقيمته؟ كل هذا أضعف قضية الديمقراطيين أكثر . ولعله يبيح لنا القول إن هيمنة الفكرة الديمقراطية انتهت عربياً في وقت ما بين أيلول ٢٠٠١ ونيسان ٢٠٠٣ ، بعد أن كانت دامت نحو ربع قرن .

وفي حدود علمي لم يطور الديمقراطيون العرب (وأنا منهم ، وعلى ولاء ثابت لتطلعاتهم) مقاربة أكثر تعقيداً . يقود هذا منذ الآن إلى تصلب فكري وسياسي في أوساطهم ، يتولد عن الثبات على صيغة واحدة للفكرة ضمن واقع كثروي متغير ، على نحو ما كنا رأينا بخصوص الشيوعية قبل نحو عقدين ؛ أو يقود إلى هجر الفكرة الديمقراطية إلى غيرها ، أو أخيراً إلى التخلي عن كل اهتمام عام[٢١] .

---

(٢١) على هذه البدائل توزع الطيف السوري المعارض في سنوات ما بعد «إعلان دمشق» (٢٠٠٥) . والسمة الغالبة لمن هجروا الطرح الديمقراطي ولم يقعدوا في بيوتهم هي النكوص إلى عتاد شيوعي أو قومي عربي تقليدي .

البديل الجدي هو تطوير الطاقة الاستيعابية للطرح الديمقراطي عبر ربطه بإنتاج معرفة مركبة عن مجتمعنا وتوليد معان ومفاهيم جديدة، كي يكون مؤهلاً نظرياً وعملياً للرد على المسائل والتحديات الجديدة. فليس الاستبداد هو الحل، بل هو مشكلة تزداد تعقيداً، وتزيد من تعقيد كل مشكلاتنا الأخرى، وتجعل بلداننا رهينة بينه وبين «الفشل» والنزاع الأهلي.

***

والواقع أن تطلّب تفكير أكثر تعقيداً لم يكن غائباً تماماً عن أفق الديمقراطيين السوريين، وإن لم يُستجَب له بصورة مبدعة. لقد ميزوا، وربما بتأثير من برهان غليون أكثر من غيره، بين الدولة والسلطة[٢٢]، حيث الدولة مؤسسة (أو مُركّب مؤسسات) عامة وسيادية، والسلطة وظيفة من وظائفها، قد يتوسلها طاقم حاكم لتحصين مصالحه الخاصة بصورة أساسية. التمييز مفيد، لكنه لا يتيح رؤية الفاعلية التدخلية والإيجابية للدولة. الدولة، بما هي كذلك، تعلّم وتنظم وتَضبِط وتربي وتقمع، وليس فقط «تعبِّر» أو «تمّثل». مفهوم الدولة التي ليست مجرد سلطة لا يكفي. بل قد يكون جوهر المشكلة السياسية في سورية اليوم أن هناك بالفعل سلطة جهازية مُتضخّمة، منشغلة أولاً وأساساً بدوامها الذاتي إلى درجة أن تدخلاتها في المجتمع لا تنضبط بنسق عقلاني مفهوم، وهي (التدخلات) أقرب إلى أن تكون محدودة، على عكس ما قد يستخلص من الأدب الديمقراطي الشائع. فليس لها سياسة تربوية وطنية دامجة، أو سياسة تطوير ونهوض وطني، أو سياسة ثقافية مجدِّدة، ولا ينضبط رجالها بأخلاقيات رفيعة ليصلحوا قدوة لمواطنيهم، أما قمعها فموجه ضد من ينازعها السلطة، فيما تكاد تترك كل شيء آخر للمحلي والأهلي. فوق أنها منخورة بالمحسوبيات

---

(٢٢) «عصر التنظيم: الدولة والسلطة»، هو عنوان الفصل الثالث من كتاب **المحنة العربية**. لكن الشرح اللاحق في متن ها البحث أوثق صلة باتجاه تفكير المثقفين والناشطين الديمقراطيين السوريين في الفترة ما بين «ربيع دمشق» ٢٠٠٠-٢٠٠١، و«إعلان دمشق» ٢٠٠٥، مما بأفكار غليون.

والتبعيات الشخصية والفئوية وعلاقات القرابة والثقة الشخصية والمعشر، ما يقوض مبدأ الدولة العام من الأساس.

بحكم أولوية حفظ السلطة هذه، تجد «الدولة» نفسها مغلولة اليد أمام، إن لم نقل إنها تشجع، تطورات اجتماعية ودينية بالغة الخطورة من نوع تنامي المِلّية، وتأثير متزايد لأجهزة دينية متنوعة تمارس سلطات سيادية أو ما يقاربها (مجال الأحوال الشخصية بخاصة)، فضلاً عن «فساد» مجتاح بالغ العدوانية وكُلّي الحضور، وعن موت الثقافة أو عيشها كنبتة برية، كما عن تصحر مساحات واسعة من البلاد وهجرة مئات الألوف إلى مخيمات بؤس حول المدن، على ما حصل فعلاً في سورية بدءاً من عام ٢٠٠٦ بفعل تعاقب مواسم جفاف متتالية.

حيال هذا الشرط يلزم الدفاع عن دولة أكثر تدخلية، لا أقل. وكذلك التحول من تصور الديمقراطية كاشتراكية سياسية، تقوم على توزيع السلطة المتاحة إلى تصورها كإنتاج لمزيد من السلطة من أجل التوحيد والضبط والتنظيم الاجتماعي. وإن كان يتعين ضبط سلطة الدولة القمعية، ففي سياق يقتضي مزيداً من وظائفها الاجتماعية من جهة، وبالخصوص مزيداً من ضبط عشوائيتها وتعسفها واستسهالها الترويع والحلول العضلية للمشكلات الاجتماعية والسياسية[٢٣]. أما التفكير في الديمقراطية كتقييد للسلطة، أو

---

(٢٣) المسألة اليوم في سورية ليست في شدة القمع (لا يزال شديداً وفائضاً) بل في عشوائيته ولاعقلانيته. أذكر مما خبرت شخصيا أن المحسوبيات تحدث فروقاً مهمة في أوضاع المعتقلين السياسيين، أنه لم يمكن في أي يوم تبين قاعدة مطردة تنضبط بها أوضاع سجناء ارتكبوا «جرائم» متماثلة، أن السلطات قلما احترمت أحكام محاكمها هي بالذات، الأمر الذي يعني أن إرادة أو نوازع أفراد نافذين كانت غالبا فوق القوانين العامة. ماذا يبقى من «الدولة» إذن؟ وألاحظ أن ما تلا «الثورة القمعية» في ثمانينات القرن العشرين هو تعمم علاقات المحسوبية والثقة المشخصة، وأن التعمم هذا ربما له «الفضل» في الحاجة إلى قدر أقل من القمع المباشر في العشرية المنقضية من =

كدفاع عن الدولة ضد السلطة ، فيجعل المطالبة بوظائف اجتماعية أكثر غير مرئية وغير ممكنة معاً . باختصار ، المطلوب المزيد من الدولة والمزيد من السلطة ، والأقل من العشوائية .

لكن هل نبقى ضمن إشكالية الديمقراطية حين نتكلم على إنتاج السلطة مقابل توزيعها ، وعلى دور مُوحِّد ومعقلِن ومنظّم للدولة؟ ألا نعود بذلك إلى إشكالية البناء الوطني (الدولة المربية الدامجة الموحدة) ، أو حتى نعيد الاعتبار لمفهوم الديكتاتورية الوطنية؟ وبعد تجاربنا مع هذه ، وبخاصة انزلاقها المتواتر إلى ديكتاتورية طائفية مقنّعة لا إلى ديمقراطية وطنية ، من يجرؤ على قول كلمة طيبة في حقها؟ هذا مبرر إضافي لمزيد من النظر النقدي في الموضوع .

المقاربة التعبيرية... ثقافوية

المقاربة الثانية ، التعبيرية ، «لحظة» من معرفة سديدة ، قد تتلخّص في أن الدولة في أي مجتمع تشبهه بصورة ما ، أنها منه وليست «غريبة» عليه أو «أجنبية» عنه ، أنها ما كانت لتتسلّط وتستبدَّ لو أن المحكومين أرفع ثقافة ومعرفة وأرسخ وحدة ؛ وقد يُستخلَص من ذلك أن مسؤولية تغييرها مرهونة بتغيير ما بأنفسهم ، وهو ما يقع على عاتقهم وحدهم . وهذا سليم تماماً .

لكن هذه المقاربة تنزلق بثبات إلى تبرير الحكم الاستبدادي أو إضفاء صفة نسبية عليه .

وبينما لا نجد تعبيراً عالِماً واضحاً عن هذه المقاربة ، إلا أنه ظهرت في العقدين الأخيرين ، واشتد عودها في سنوات ما بعد ١١ أيلول ٢٠٠١ ، نظرة ثقافوية إلى مجتمعاتنا المعاصرة ، تنزع إلى استخلاص أوضاعها السياسية من

= هذا القرن . بعبارة أخرى لزمت «ثورة» من أجل تكريس العلاقات الأهلية اجتماعيا ، حتى إذا ترسخت تحولت الثورة إلى «دولة» ، هي ما أسميها «الدولة السلطانية المحدثة» . ويبدو أن هذه تحتاج إلى مستوى أدنى من القمع العام السائل .

ثقافتها وذهنيتها ، أو من «صندوق رأس» (جورج طرابيشي) عام ، يبدو الإسلام أبرز محتوياته[٢٤] ، والعلاقة بين الثقافة بهذا المعنى وبين هياكل السلطة السياسية علاقة حتمية ، تحدد فيها الأولى الثانية . وفي السنوات الأخيرة ، النصف الثاني من هذا العقد بخاصة ، حازت هذه النظرية التي تعي نفسها ضد الشعبوية على شعبية واسعة . ومع انتشارها الشعبي ، انسلخت عن صيغتها الأصلية ، وأخذت تميل نسقياً ، في السياق السوري ، إلى لوْم المجتمع المحكوم وتحميله المسؤولية عن أوضاعه البائسة ، فوق تكوين وأفعال نخب السلطة الحاكمة له . يقول أُبيّ حسن ، وهو كاتب سوري ، إن «سوريا ليست أسيرة نظام نشكو منه ولا حتى عائلة نحملها وزر ما يجري (كما يحلو للبعض التشدق) ، قدر ما هي أسيرة تلك **الثقافة الكسيحة المريضة** . وإن النظام الذي طالما قارعناه بأقلامنا ليس سوى **نتاج طبيعي** لتلك الثقافة» . ويضيف : «ولأنه كذلك -أي النظام- فإنه **لا يستطيع** فعل شيء إزاءها سوى المناورة تارة ، والحوار تارة أخرى ، والمهادنة قدر الإمكان ، وعندما يضيق ذرعاً ، تكون المجابهة التي عادة ما تفضي بأحدنا إلى السجن بتهم هي في الأساس نتاج ثقافتنا ، وليس النظام هنا سوى مُعبر أمين عن تلك الثقافة الكائنة في أعماقنا ووجداننا» (التشديد مني)[٢٥] . ورد كلام حسن في كتابه **هويتي . . من أكون؟ في الطائفية والإثنية السوريتين** ، والكتاب وثيقة سوسيولوجية بالغة الأهمية ، يصف المؤلف نفسه فيه بالقول إنه «علوي» ينحدر من «طائفة» قدمت له «منجزات ومكاسب اجتماعية وحضارية على طبق من ذهب» ، فبات يخشى من فقدان «تلك المكاسب في

---

(٢٤) كتاب طرابيشي : **في ثقافة الديمقراطية** ، الطبعة الأولى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٨ . ص ١٧ . وبتنقيح محدود أعاد نشر المقالة الرئيسية في الكتاب ، «إشكاليات الديمقراطية العربية» ، في كتابه **هرطقات** ، الطبعة الأولى ، دار الساقي ٢٠٠٦ .

(٢٥) **هويتي . . . من أكون؟ في الطائفية والإثنية السوريتين** ، الطبعة الأولى ، دار بيسان ، بيروت ٢٠٠٨ ، ص ٢٢٥ .

ظل التمدد الوهابي ضمن سوريا!» واجتهد الكاتب، في كل صفحات كتابه تقريباً، في نسبة «الثقافة الكسيحة المريضة» تلك إلى الإسلام السني[٢٦].

وعدا افتراض هذه النظرية المزدهرة اليوم أن «الثقافة الكسيحة المريضة» متكونة باستقلال عن الدولة وعلاقات السلطة في البلد، فإنها تخفق في تفسير القمع الواسع الذي يمارسه النظام. فإذا كانت «نتاجاً طبيعياً» لثقافة محكوميها، فينبغي ألا تضطر إلى هذه الدرجة من القمع، أو إلى أي قمع. لكن يحصل أن يقال أحياناً إن المحكومين، البعض المعارض منهم على الأقل، لا يفهمون غير لغة القوة، وإن الاضطرار إلى «تكسير رؤوسهم» متولد عن «يباستها»[٢٧].

ثم إن هذا الطرح محافظ سياسياً، يتشكك في التغيير السياسي، ويخصُّ دعاته بأعنف سخطه. هذه سِمة جوهرية مطّردة للمقاربة الثقافوية. لذلك لا غرابة أن يواليها طيف اجتماعي متنوع، مستفيد من الأوضاع القائمة، أو لديه ما يخشاه من تغيرها، دون أن يكون بالضرورة من صلب النظام. وهو ما ينطبق عموماً على «الثقافويين العلمانيين»[٢٨]. ولا تكاد الصيغة الأشيع لهذه المقاربة تجد شيئاً تؤاخذ «الدولة» عليه، أو تطلب منها دوراً إيجابياً في إصلاح أحوال محكوميها. وبينما قد يُستخلَص من صيغتها العامة أن المحكومين هم وحدهم المسؤولون عن تغيير أوضاعهم كما أسلفنا، فإن عموم أصحاب هذه المقاربة يكتفون من مطلب التغيير بلوم المحكومين على انعدامه. التفسير هنا تبرير محض.

ولعل أصل هذا الانقلاب يتمثل في أن الشاغل المستولي على أذهان الثقافويين العلمانيين السوريين هو «الأصولية». كل شيء آخر يهون أمام هذا البعبع الذي يتضاءل أمامه موقع «الدولة التحديثية» في كتاب غليون المشار إليه فوق.

---

(٢٦) المصدر السابق، ص ١٥٦، وكذلك ٢٢٦.

(٢٧) أستعيد هذه التعابير من خبرة شخصية بقاموس اللغة الأمنية المعتمدة في سورية.

(٢٨) تمييزاً عن ثقافويين إسلاميين، أو عن الإسلاميين عموماً، وهم ثقافويون تلقائياً. ينظر الفصل المعنون: «الثقافوية العربية المعاصرة: خصائص منهجية ومحددات أساسية».

والحال إن هذه المقاربة التبريرية هي نقيض وطباق المقاربة الديمقراطية الثقافوية التي تقرر أن الدولة «غريبة» عن المجتمع . فبقدر ما جنحت هذه إلى تعريف المجتمع ثقافياً ، فستُؤتى من مَكمنها ، ويُردُّ عليها بتعريف الدولة ذاتها ثقافياً : تفسرون الاستبداد بغربة الدولة عن المجتمع ؛ طيب ، لكن من أين أتت «الدولة»؟ إنها استبدادية فعلاً ، لكن ليس لأنها غريبة على المجتمع ، بل لأنها منه ، غريبة مثله على الحداثة والعصر! وتالياً لا «حل» بربط الدولة بالمجتمع أو بنزع غربتها ، بل بـ«العلمانية» ، فصل الدين عن الدولة . تكتسب العلمانية في هذا السياق معنى موجهاً بصورة حصرية ضد «الإسلام»[٢٩] ، نخبوياً في الغالب ، ومحافظاً سياسياً .

للمقاربة التعبيرية طابع سجالي ، بل صراعي ، عنيف ومكتوم في آن معاً . أوفر إشارات جورج طرابيشي الغاضبة في كتابه ثقافة الديمقراطية ، موجهة ، وإن دون ذكره بالاسم ، إلى برهان غليون ، الموصوف بالشعبوية والديموقراطوية[٣٠] . وليس شعار الشعبوية ، حسب طرابيشي ، غير عبارة «الدولة ضد الأمة»[٣١] ، وهو العنوان الفرعي لكتاب غليون «المحنة العربية» .

وكما قلنا ، تشيع هذه النظرية التعبيرية لدى من يميلون إلى تعريف المجتمع بجوهر ثقافي يقع في ما وراء السياسة ، إلى درجة أن السياسة لا تكاد تؤثِّر

---

(٢٩) والإسلام هذا اسم لأشياء متنوعة جداً ، يوحدها أنها الأشياء التي لا نريد . نجازف بالقول إن الإسلام صنيعة سياسية واجتماعية غير محددة الملامح لأصناف من العلمانيين ، يبنون هويتهم وروابطهم بالتمايز عنها ، ويحتاجون إلى غموضها كهامش مناورة لتنويع وتسويغ تفضيلاتهم السياسية والاجتماعية غير العادلة والمقاومة للوضوح . يشاركهم في صنع «الإسلام» ، إسلاميون متنوعون ، يناسبهم أن يكون الإسلام اسماً لكل ما يصادف أن يريدوا .

(٣٠) **هرطقات** . . . ، ص ١٥ . وكذلك **هرطقات ٢** ، الطبعة الأولى ، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠٠٨ . ص ص ٩٠ و١٠٦ .

(٣١) **هرطقات** ، ص ١٥ .

عليه ، بينما له عليها التأثير كله . فقط إذا تغير هذا الجوهر ، ستتغير السياسة والدولة . ولا يبدو أن هذا يعني تغيير نظام المجتمع القانوني أو هياكله الاقتصادية ، أو اهتماماً أوسع بالتعليم والتربية ، أو «ثورة ثقافية» ، دع عنك حريات سياسية أوسع ، بل هو أقرب إلى انقلاب عجائبي ، يطال بصورة سحرية ما يفترض أنه الجوهر العميق للمجتمع ، «صندوق رأسه» الفاسد أو «ثقافته الكسيحة المريضة» .

منتقداً الطرح الديمقراطي المهيمن ، «الشعبوي» و«الديموقراطوي» ، يقابل طرابيشي بين صناديق الاقتراع التي تنتهي إليها «الحرية الديمقراطية» ، ويبدو أن عموم الديمقراطيين يكتفون بها ، وبين صناديق الرؤوس التي «تنطلق منها»[٣٢] . يقول : «المجتمع أساساً نسيج من العقليات» ، فإذا لم «يتضامن صندوق الرأس مع صندوق الاقتراع ، فإن هذا الأخير لن يكون إلا معبراً إلى طغيان غالبية العدد»[٣٣] . وتوجُّس المؤلف من طغيان محتمل قد تتمخض عنه صناديق الاقتراع يشغله عن قول أي شيء عن طغيان محقق دون صناديق اقتراع . كان يمكن لنقاش طرابيشي أن يحوز قدرة إقناعية لو توفر مثال واحد لـ«طغيان غالبية العدد» تم بلوغه عن طريق صناديق الاقتراع ، بدءاً من وضع أقل طغياناً . والحكم التبخيسي المضمن في عبارة «غالبية العدد» يتضمن نزوعاً عنصرياً غير خفي ، قد يقابل «العدد الغالب» بالقلّة النخبوية العالمة . ومعلوم أن التهوين من شأن غالبية العدد كان مما يسوقه الحكم العنصري في جنوب أفريقيا لتسويغ حكم الأقلية البيضاء العنصري ضد مطالب المساواة للسود .

لا يعيِّن طرابيشي «غالبية العدد» التي يرتعد من طغيانها بالاسم ، لكن إشاراته وتلميحاته تتحرك في أفق تشغله مدركات مثل «الأصولية» و«الغالبية العمودية» و . . . «الإسلام» .

---

(٣٢) **في ثقافة الديمقراطية** ، ص ١٧ .

(٣٣) م . ن ، الصفحة نفسها .

ومن تعريف المجتمع بكونه «نسيجاً من العقليات» يمضي مؤلف «هرطقات» إلى أن «الأنظمة العربية لا تتحمل انتخاباً حراً، ولكن المجتمعات العربية لا تتحمل رأياً حراً». لا يبرهن على كلامه، ولا يبدو أنه شعر بحاجة إلى البرهنة عليه، ولا هو يعيّن أي مجتمعات بالضبط، ولا في أي فترة زمنية. وفضلاً عن ذلك، يتركنا الرجل نعتقد أن «المجتمعات العربية» متماثلة مع ذاتها وفي ما بينها وثابتة التكوين، قبل «الأنظمة العربية» وبعدها وبصرف النظر عنها. والانطباع الذي تبثُّه عباراته المرسلة يوحي أن رفض «المجتمعات العربية» المفترض للرأي الحر واقعة أولية، متصلة بجوهر ثابت لها، بـ«نسيج عقلياتها»، وليس شأناً سياسياً وتاريخياً، نسبياً ومتحولاً. الدول وسياساتها وأجهزتها وتكوين نخبها لا تبدو شيئاً مؤثراً على «نسيج العقليات» هذا، بل لعلها ضحية له.

ويبلغ المؤلف ذروة تهنئة الذات على «هرطقته» حين يقترح «نصاباً تعليمياً» لحق الانتخاب الديمقراطي، بحيث يُمنع الأمّيون من التصويت في أي انتخابات حرة محتملة. ويسوق «براهين علمية» قوية لدعم موقفه من شاكلة أن «زهرة الديمقراطية» «لا يمكن أن تنمو في تربة الأمية»، وأن «سفينة الديمقراطية» لا تستطيع الإبحار في «بحر الانفجار الديموغرافي»[٣٤]، وأن «الأصوليين أبرع من يركب موجة الأمية»[٣٥]. ولسبب ما، يخطر في باله تقييد الديمقراطية بنصاب تعليمي بدل اقتراح أبسط وأكثر وجاهة، يقضي بوجوب المباشرة بخطة وطنية لمحو الأمية خلال عقد من السنين مثلاً، على ما كان ورد في الدستور السوري لعام ١٩٥٠. كما لا يوضح مستوى التعليم المطلوب من أجل «ثقافة الديمقراطية»، أو يبرهن على أن المتعلمين، والمثقفين، لا يدخلون في «كيس

---

(٣٤) **في ثقافة الديمقراطية**، ص ٢١. عبارات من نوع: لا يمكن أن.. أو: لا يمكن إلا أن.. وما في معناها متواترة جدا في كتابه. ولعلها تدل على نازع سيطرة متمكن، فوق ما تتضمنه من نزوع حتموي.

(٣٥) م.ن، ص ٢٢.

البطاطا» ويسلسون قيادهم لـ«القطيعية»[٣٦] ، فيصوِّتون تصويتاً عمودياً .

ليست هذه أموراً عارضة . هي أوثق صلة بالنظر إلى مجتمعاتنا المعاصرة كطبائع ، أو «صناديق رأس» و«أنسجة عقليات» ، تشغل في الثقافوية الموقع التفسيري المحدِّد الذي كانت تحتله البنية التحتية في الاقتصادوية الماركسية قبل جيل واحد .

وما توحي به تعابير «كيس البطاطا» (المستعار من ماركس في وصف فلاحي فرنسا في أيامه) و«صندوق الرأس» من تشييء لـ«أكثرية العدد» ، يُكمّله وصف القطيعية المطلق عليهم . هل سيكون في النهاية مؤسفاً كثيراً تحطيم صناديق والتخلص من أكياس وإبادة قطعان؟ مثل هذا التشييء لا يغلق أبواباً أمام الديمقراطية باسم ثقافة مزعومة لها فقط ، وإنما هو يفتح أبواباً واسعة للفاشية .

قضية إصلاح الدولة والإصلاح السياسي خارج أفق هذا التفكير الذي يفترض بإطلاق أن الروابط الأهلية تشكل خيارات الأفراد السياسية دون أن يشرح لماذا ، أو يقترح شيئاً لتجاوز الأمر ، أو يوضح ما إذا كان هذا الواقع ينتشر أم ينحسر ، وما إذا كان جرى من وراء ظهر «الدولة» أم بعلمها وإشرافها ورعايتها . ولن تقول لنا «ثقافة الديمقراطية شيئاً عن كيفية إصلاح «صندوق الرأس» ، ولا ما إذا كان ينبغي رفض أي انتخابات عامة حرة قد تجري هنا أو هناك ، ولا تقترح شيئاً لتحسين نتائج صناديق اقتراعها المزدراة ، وسبل تجنب أن تكون أولاها هي الأخيرة»[٣٧] .

---

(٣٦) م . ن ، ص٢٣ .

(٣٧) الشاغل هذا حاضر في نقاش طرابيشي ، م . ن ، ص ١٥ . من جهتي ومساجلة مع مجمل طرح طرابيشي أنحاز إلى نتائج «صناديق الاقتراع» أياً تكن (الانتخابات العراقية في آذار ٢٠١٠ مثلاً) ضد صناديق رؤوس رؤساء يفرضون بالقوة ما يرون ، وضد صناديق رؤوس نخبوية تجعل من سجل انحيازاتها الخاصة «ثقافة ديمقراطية» . لكن لا يجب أن نكون مقيدين بهذين الخيارين . ما =

بالمناسبة ، ليست «ثقافة الديمقراطية» عند طرابيشي وعياً ذاتياً بعمليات الكفاح من أجل الديمقراطية ومصاعبها وانتكاساتها وتناقضاتها ، ليست شيئاً متصلاً بتجارب الديمقراطيين ، ينظر فيها وينتقدها ويكشف حدودها ، لكنه يتعاطف معها أو يضع نفسه في مستواها . هي بالأحرى موقف سلطوي متعالم منهم ، يتعالى على كفاحهم الذي يجهله باسم جهلهم هم ثقافة للديمقراطية مصدرها تأملات المعلم وكتب فرنسية قرأها . لا يورد طرابيشي مثالاً واحداً ، مهما يكن جزئياً ، على صلة بحركات ديمقراطية عربية واقعية . الأرجح أن الرجل لا يعرف عنها شيئاً . يطلق أحكاماً عمومية وانطباعية شتى بلا برهان ، ودون إحالة مرجعية واحدة . وبنبرة تقريعية دوماً .

***

والنظرية التعبيرية للدولة التي يصدر عموم أصحاب المقاربة هذه عنها ، أعني اعتبار الدولة مجرد «مُعبِّر أمين» عن مجتمعات معرَّفةٍ ثقافياً ، تؤدي إلى إسقاط الأساسي في مفهوم الدولة الوطنية الحديثة . هذه ليست تعبيراً . إنها تتدخل وتبادر ، تعلم وتربي وتطوّر وتنمي وتوحِّد و«تجانِس» وتحدِّث وتشرِّع وتفرض وتراقب وتضبط و . . . تقمع . إنها موجلة أكثر من غيرها بتطور المجتمع وتقدمه الأخلاقي والمادي .

حين يحشد التعبيريون كل قواهم للتنديد بالأصولية وبالشعبوية ، ثم

= آخذه على طرابيشي أنه ضد طغيان «غالبية عدد» محتملة يسكت على طغيان واقعي محقق . مثل ذلك ينطبق على عزيز العظمة كما سنرى . والمثير جدا أن المفكرين يربطان بين «صندوق الاقتراع» و«الديمقراطية الاستفتائية» وبين «طغيان الأكثرية» . يبدو أن الطغيان لا يتهددنا إلا إذا حصلت انتخابات حرة في بلادنا . وعليك أن تستنتج لمن ينحاز كبار المفكرين من حصر خياراتنا بين طغيان فعلي معيش ، وبين ديمقراطية تامة النضج سوف نبلغها يوما حين تكتمل مسيرة العلمانية وتعم ثقافة الديمقراطية ، ويقرأ الأميون آخر كتب جورج طرابيشي (ليس أقدمها بحال ، ليس «الاستراتيجية الطبقية للثورة» ، مثلاً) .

يغلبهم الهوى النخبوي فيعمون عن مضمون عنصري لعبارة «غالبية العدد» ، التي لا تتوسل غير «صناديق الاقتراع» سلماً لطغيانها ، ينسون الاستنجاد بـ . . .«الدولة» ، القوة المنظمة الأكثر تأثيراً دونما ريب في مصير محكوميها ، والأكثر قوة وانتشاراً ، والتي لطالما أظهرت عزماً هائلاً في سحق أي مقاومة تواجه سلطة نخبها القائدة ؛ ينسون الاستنجاد بها لوضع خطط وطنية وتطوير سياسات تضعف مخاطر طغيان الأكثرية المهدِّد . أُخمّن أن لهذا النسيان منطقاً . من جهة يريدون الدولة نخبوية وامتيازية ، طالما هذا على حساب خصومهم وأعدائهم ، وليس على حسابهم هم ؛ ومن جهة ثانية ، ربما يدركون أن هناك القليل من الدولة العامة في «الدولة» ، وأن من شأن الاستنجاد بهذا القليل أن يفاقم قِلّته ، ويكشف انحيازاً مخجلاً من طرفهم إلى طغيان فعلي خاص .

المقاربة التحديثية... تاريخانية

بين المثقفين السوريين ، عزيز العظمة هو من يصوغ بأوضح صورة فكرةَ أن الدولة متقدمة على المجتمع . يقول إنها «دولة تنظيماتية كانت ، وما زالت إلى حد كبير اليوم ، أكثر تقدماً من المجتمع المعني في جماع بعض حركاته (كذا) ، دولة رمت إلى تشكيل مجتمع لها»[٣٨] ، يسمّيه «مجتمع الدولة»[٣٩] . و«مجتمع الدولة» هذا يبتغي التحقق «عن طريق هندسة اجتماعية تتوسل التشريع والمأسسة نمطاً لفعلها ، فكان الهدف منه إنشاء مجتمع دولة مكون من أفراد ، وليس من جماعات تستتبعها الدولة بما هي جماعات أولية»[٤٠] .

ومثل سابقتها ، المقاربة هذه سجالية وعالية النبرة ، ومثلها أيضاً هي قول

---

(٣٨) **دنيا الدين في حاضر العرب** ، الطبعة الثانية ، دار الطليعة ، بيروت ، ٢٠٠٢ . ص ٥٧- ٥٨ . أيضا ص ٣٧ .

(٣٩) م . ن ، ص ٥٣ .

(٤٠) م . ن ، ص ٥٤ .

سلبي في الديمقراطية[٤١] الموصوف مفهومها بالشعبوية[٤٢] والديموقراطوية[٤٣] ، مضافاً إليها «التوتاليتارية الاستفتائية»[٤٤] ، ودون نسيان «استبداد الأكثرية العددية الظرفية»[٤٥] .

لكن أليس تقدم الدولة هذا مسألة تعريف قَبْليٍّ لها ، شيئاً نابعاً من مفهومها المجرد؟ يُفترَض للوهلة الأولى أنه لا يسع أي دولة ، بما في ذلك دولنا ، إلا أن تكون دولة حديثة بدرجة ما : ولايتها عامة لا تقبل منافساً مبدئياً ، تنزع ما استطاعت إلى احتكار القمع ، وهي تدخلية حتماً ، تصبو إلى تحقيق «التقدم» ، بل هي الوكيل التاريخي للتقدم وتجسيده السياسي . ويفترض أن «التقدم» هنا لا يعني التراكم المادي فقط ، وإنما درجة من التجريد والتوحيد والتعميم[٤٦] . ليست الدولة أكثر تقدماً من المجتمع ، إلا لأن «التقدم» عنصرها و«رسالتها» ، «هويتها» كدولة ، وبرنامجها الوراثي . قد تكون الدولة «تقدمية» أو «رجعية» إيديولوجياً ، بيد أنها وكالة للتقدم في كل حال . هناك بيروقراطية

---

(٤١) مُقلّصة إلى «خطاب» . حركات المعارضة الديمقراطية غير موجودة ببساطة . معظم الاقتباسات من مقالة بعنوان «المجتمع العربي وخطاب الديمقراطية» ، في كتاب : دنيا الدين . . .

(٤٢) دنيا الدين . . ، ص ٦٩ .

(٤٣) م . ن ، ص ٦٦ .

(٤٤) م . ن ، ص ٧٩ . في مكان آخر يقول العظمة إن نسبة من يقترع لشعار «الإسلام هو الحل» لا يتجاوز الثلاثين بالمائة تقريباً ، مستنداً في ذلك إلى «نتائج الانتخابات التي اشتركت فيها جماعات إسلامية» ، وإن لم يقل أين جرت ، ومتى . مقالته : «التباس الحداثة ورغبة الفوات» ، في كتاب **الحداثة والحداثة العربية** ، طبعة أولى ، دار بترا ، دمشق ، ٢٠٠٥ . ص ٢٩٣ . هل من مسوغ ، إذن ، للخوف من «طغيان الأكثرية» (م . ن ، ص ٢٩٩) الذي لم يتكلم عليه العظمة وطرابيشي إلا في سياق نقد «خطاب الديمقراطية» والتنديد بـ«صندوق الاقتراع» حصراً .

(٤٥) دنيا الدين . . . ، ص ٧٩ أيضاً .

(٤٦) عبد الله العروي ، **مفهوم الدولة** ، ص ٦٩-٧٩ .

منظمة ، وهناك قوانين عامة مبدئياً ، وأجهزة تمثيلية ، ولو شكلية . هذا فوق أنها منفتحة على مجال دولي تدرك ، حتى حين تكون ثورية ، منطقه «الواقعي» و«العقلاني» ، وتتحمل حداً أدنى من المسؤولية حياله . الدولة المجردة هذه بالفعل «متقدمة» على المجتمع ، المتناثر عموماً ، و«الطبيعي» . ليس ثمة سؤال هنا .

السؤال هو : على افتراض أن كل ما قيل للتو عن مفهوم الدولة المجرد مُحقّق تماماً ، والحال بالقطع ليست كذلك ، هل «الدولة» الفعلية هذه التي نراها ، وترانا أكثر ، فاعل تقدم مجتمعي عام اليوم في بلداننا؟ هل تطرح على نفسها مهام توحيد وعقلنة وترقي المجتمع المحكوم بصورة نسقية وفعالة ، ولو عبر تذليل ما يعاكس ذلك؟ هل تعمل على نهوض محكوميها الأخلاقي والمادي ، أم بالأحرى يناسبها انكفاؤهم وانفصالهم عن بعضهم وعن العالم؟ هل تجد لها مصلحة جوهرية بمحو الأمية؟ هل هي عامل «مجانسة ثقافية» كما يقول العظمة[٤٧] ، أم بالأحرى عامل تمييز واستتباع وتبعثر؟ هل يتعمق ويتسع الاندماج الوطني في ظلها أم يتراجع أم يثبت على حاله؟ هل هي «حاملة مسؤولية العمل التاريخي العربي وفاعلته ورافعته» حسب عبارة العظمة المُفخّمة[٤٨]؟ وهل صحيح أنها «الضامن الوحيد الباقي لامتناع الديار العربية على محاولات قيادتها (كذا) النكوص الاجتماعي والثقافي ، بل والتاريخي ، إلى ما قبل الدولة الجمهورية الحديثة»[٤٩]؟ وفي المجمل ، هل تحوز الدولة طاقة

---

(٤٧) دنيا الدين . . . ، ص ٥٣ ومواقع شتى .

(٤٨) م . ن ، ص ٧٢ .

(٤٩) ص ٧٢ أيضا . هل من داع لقول شيء عن مصير «الدولة الجمهورية الحديثة» التي كانت «الدولة» الضامن الوحيد لمنع «النكوص الاجتماعي والثقافي ، بل والتاريخي» إلى ما قبلها؟» أذكر بأني أعتمد على طبعة للكتاب صادرة عام ٢٠٠٢ .

تقدم كامنة تمكّنها من تعميم التقدم على محكوميها؟ هل في سيرتها التاريخية المحققة ما يُسوِّغ الرهان عليها؟

يبدو لي من المثال السوري أن «الدولة» ليست عامل تقدم وطني عام، ولم تكن منذ أواسط سبعينات القرن العشرين على الأقل. إنها منظمة أكثر من المجتمع، تملك سلطات كبيرة وتسيطر على الموارد العامة، وهي دونما ريب الجهة الأكثر تأثيراً على أوضاع محكوميها جميعاً، لكنها تنزع نسقياً لأن تكون دولة تعبيرية وسلطانية، أو «دولة استتباع» بتعبير العظمة[٥٠]. يبدو التبعثر الاجتماعي والوطني أنسب لها من التماسك والتوحد. ولعلها من هذا الباب تقمع التجارب الاجتماعية والسياسية الأكثر تقدماً وعملاً على تعزيز الثقة والتماسك الوطني[٥١]. معلوم أنه لطالما تعرضت التنظيمات السياسية والاجتماعية التي تتيح مستوى أرفع من تعارف السوريين واختلاطهم وتعاونهم مما هو متاح وطنياً، وعلى مستوى نخبة السلطة، تعرضت إلى قمع مدمر، أفضى في المحصلة إلى حصر خيارات السكان بين أطرهم «الطبيعية» (أو الأهلية) وبين التبعية لمنظمات حكومية مبرمجة على «الولاء المطلق». وليس لهذه المنظمات الأخيرة أي دور مدني واستقلالي، يضمن لها اختلافاً عن الأطر الأهلية، هذه التي تلقى، بالمقابل، تسامحاً عريضاً وتمثيلاً رسمياً مضموناً (وإن من وراء حجاب)، بما يبيح لنا القول إنها، أعني الأطر الأهلية، منظمات سياسية لا توجد إلا في الدولة وبالدولة.

وعلى هذا النحو، تشبه المنظمات الحكومية (تسمى «المنظمات الشعبية» في سورية) روابط أهلية قائمة على الولاء والتبعية الشخصية والخضوع، بينما

---

(٥٠) كتابه: **العلمانية...**، ص ١١٣.

(٥١) بل ويحصل أن تمنح مقاولات قمعية لبعض مواطنيها ضد بعض آخرين منهم. تنظر مقالتي المبنية على تجربة شخصية: «على شرف حالة الطوارئ، حفلة صيد للخونة بين قصر العدل وساحة الشهداء»، ملحق النهار الثقافي، ٢٠٠٥/٣/٢٠. مقاولات قمعية كهذه شائعة بالمناسبة.

تربط التشكيلات الأهلية الموروثة حبالها بالدولة ، بما يقضي بأن إعادة إنتاج إحداهما تمر عبر إعادة إنتاج الأخرى ، وليس عبر اضمحلالها . لا علاقة تنافٍ بين الدولة هذه والأطر الأهلية ، بل هي علاقة تفاعل معقدة ، لا تنضبط بمبدأ المحصلة الصفرية . مزيدٌ من «الدولة» لا يعني بحال مزيداً من «مجتمع الدولة» والقليل من المجتمع الأهلي و«وحداته الاستتباعية»[٥٢] ، بل الكثير من هذه والقليل من ذاك .

هذا هو نموذج «الدولة السلطانية المحدثة» .

نحن بعيدون جداً هنا عن دولة وطنية تصهر وتوحد ، تراقب وتعاقب ، تكافئ وتقمع . لا شيء من «مجتمع الدولة» المكون من أفراد . لا شيء «يعقوبياً» أو جمهورياً أو «نابليونياً» في هذه الدولة .

ربما يقال إن العظمة لم يكن يتكلم على سورية . بلى . الواقع أنه لا يتكلم على أي بلد عربي بعينه . لكن نظرياته لا تظهر حساسية تُذكَر لأوضاع أي بلد أيضاً ، ولا تساعد في فهم شيء من تطورات أي منها ، بل هي لم تنجح حتى في أن تدمج ضمن مقولاتها ما صادف أن لاحظته (مثلاً : «تحويل العملية الانتخابية [الصحيح : الاستفتائية المهرجانية القسرية] إلى بيعة جماعية في جمهورية عربية»[٥٣] . بعد هذه الملاحظة ، كما قبلها ، يبقى كل اعتراض على سياسات «الدولة» وطغيانها «نبذاً»[٥٤] للدولة بالذات ، وعلامة على «عدمية

---

(٥٢) تعبير «الوحدات الاستتباعية» للعظمة . كتابه : **العلمانية** . . . ص ١٢٣ .

(٥٣) دنيا الدين . . . ، ص ٩٢ . لا نستطيع اتهام العظمة بأنه غير مدرك لما يقول حين يستطيع وصف الديمقراطية في خطابها المتداول بأنها «ديمقراطية استفتائية» (ص ٧٠) بينما يجعل من «البيعة» وتجديد الولاية القسري لحكام مزمنين «عملية انتخابية» .

(٥٤) م .ن ، ص ٧٨ .

تجاه الدولة[٥٥] . هذا رغم أن البيعة ولوازمها كانت مضخّةً هائلة للعلاقات الاستتباعية في تلك «الجمهورية العربية» ، سورية ، التي تهيّب العظمة تسميتها باسمها . لكن لا يُعقَل أن الرجل الذي أحيلُ إلى كتاب له نشر عام ٢٠٠٢ لا يعرف من قاد «النكوص الاجتماعي والثقافي ، بل والتاريخي ، إلى ما قبل الدولة الجمهورية الحديثة» . المصيبة أعظم إن كان لا يدري .

تبدو «دولة» العظمة كياناً واحداً متجانساً يفيض عقلاً ونظاماً وتقدماً ، وليست علاقة اجتماعية أو تكويناً اجتماعياً تاريخياً مُركّباً . ولا يميز في أي مكان بينها وبين وظيفة السلطة أو نخبتها أو طاقم الحكم ، ولا يستخدم أبداً مدرك «النظام» . المعارضون هم «ضد الدولة» ، وليس ضد سياسات لها أو ضد فريق حاكم أو «سلطة» أو «نظام» . «الخطاب الديمقراطي» الموصوف بأنه «طلسمي» مرة[٥٦] ، و«شعبوي» مرة[٥٧] ، و«ساذج» دوماً[٥٨] ، يبدو عدوانياً حيال «الدولة» . ولا يتفهم العظمة «نقد الديمقراطية غير الكاملة المتمثلة في خطاب الدولة» إلا بقدر ما «يتضمن عناصر بناءة ، دون مواقف الرفض الكلي للانفراج السياسي»[٥٩] . أي انفراج؟ أين؟ متى؟ ومن رفضه؟ وأين هي تلك «الديمقراطية غير الكاملة»؟ هذه أشياء لا يوفر ناقد «الخطاب الطلسمي» أي إجابات عنها ، مُخلِّفاً في قلب قارئه الحسرة على الطلاسم وأهلها .

---

(٥٥) م . ن ، ص ٧٢ وص ٤١ . لا يبدو أن هناك شيئاً صحيحاً يقوم به معارضو «الدولة» ، ديموقراطويين وشعبويين ، في لغة العظمة كما في لغة طرابيشي ، أو إسلاميين . لا يذكرون في سياق إيجابي أو متعاطف قط .

(٥٦) م . ن ، ص ٦٨ .

(٥٧) م . ن ، ص ٦٩ .

(٥٨) م . ن ، ص ٦٩ .

(٥٩) م . ن ، ص ٦٨ . من أجل فكرة عن «الديمقراطية غير الكاملة المتمثلة في خطاب الدولة (كذا)» ، تنظر الصفحة ٦٧ .

على أن العظمة محق ، في ما نرى ، في نقد فكرة «انفصام الدولة عن المجتمع» ، وما يترتب عليه من وجوب «إعادة لحمة التطابق بين الاثنين من أجل درء اغتراب الدولة عن الأصل المزعوم لها»[٦٠] . غير أن عبادته لـ«الدولة» تمنعه من رؤية شيء آخر في جملة ظواهر «الاستبداد» غير مجرد «انفصال» بنيوي ووظيفي ، «واقع أولي من وقائع سوسيولوجيا السياسة»[٦١] . لكن هل نفهم شيئاً من وضع الدولة العربية عامة ، أو أي دولة ، بإغراقها في عمومية كهذه ، تُشرِكها مع أي دولة أخرى في العالم؟ هذا ليس فهماً منتجاً ، بل هو هوى نخبوي جامح شغل موقع تحليل غائب[٦٢] .

***

لدينا «دولة» تتحلى بغريزة بقاء نامية جداً ، لا يكاد يحضر المجتمع المحكوم إلا كركيزة حكم لا بد منها من جهة ، وكمصدر أخطار محتملة يتعين التحرّز منها وتوجيه ضربات استباقية عشوائية لمظانِّها المحتملة فيه ، من جهة أخرى .

هذا دون قول شيء عن تعايش «الدولة» مع تدهور التعليم ، ومع نشوء نظامي تعليم : نخبوي راق لا يتعلم في غيره أبناء الطاقم الحاكم ومحاسيبهم ، وآخر شعبي متدهور لا يتاح غيره لعموم السكان ، وقبل ذلك عن تحزيب التعليم

---

(٦٠) م . ن ، ص ٦٩ .

(٦١) م . ن ، ص ٦٩ .

(٦٢) في حوار أجراه معه ، يلاحظ عبد الإله بلقزيز أن من شأن انحيازات العظمة السياسية المضادة للديمقراطية أن تجعل السياسة «إقطاعة في يد نخبة خاصة تتولى إدارة الحياة العامة ، وليست شأناً عاماً . وهذا خطير ، ومظهر لفشستة السياسة» ، فلا يملك العظمة إلا التسليم بأن «هذا يعبر [فعلاً] عن الاستئثار بالسياسة من قبل نخبة معينة» ، هذا قبل أن يمضي إلى قول شيء عن أن الديمقراطية «نتيجة صراعات سياسية طويلة ، صراعات أجيال» . والحال إن هذا ينقض توجهه النخبوي الفوقي ، ولا يُثبِته . فلأن الديمقراطية مسألة صراع سياسي مديد ، فلا ينبغي تجميد هذه الصراعات على يد طغم أوليغارشية فاسدة . دنيا الدين . . . ، ص ٢٠٩ .

وربطه بمقتضيات أمن الحكم لا بالتقدم الوطني . دون أن نقول شيئاً أيضاً عن لبرلة جارية للاقتصاد ، لا نرتاب في أنها وسيلة لتمكين وتشريع سيطرة طبقة جديدة على الاقتصاد الوطني ، دون وجود مؤشرات حاسمة على انعكاسات تنموية عامة لهذه السياسات الاقتصادية الجديدة .

ويبدو أن ما يقال على سورية يمكن أن يقال على غيرها .

هذا كله لا تراه المقاربة التحديثية ، التي تمسي مشكلة مضاعفة حين يُجعل منها عقيدة سياسية ، أعني حين يحوَّل تحليل نظري مجادل فيه إلى سياسة عملية مباشرة ، تقرر أن «التاريخ» بالذات يُفْتي بضرورة الوقوف إلى جانب «الدولة» في أي صراعات اجتماعية وسياسية عينية ، هنا أو هناك . هذا ما يقوم به العظمة دون تردد ، مستهدياً بنظرية مفرطة العمومية ، تمنح الدولة (والمثقف) فاعلية اختراقية للمجتمع[٦٣] .

وبينما جعلت المقاربة الديمقراطية من تدخلية الدولة المرغوبة أمراً غير مرئي ، فإن المقاربة التحديثية تجعل أي قمع منفلت أمراً غير مرئي ، نوعاً من أثر جانبي لـ«اختراق» محمود أو «واقع أولي من وقائع سوسيولوجيا السياسية» . هنا

---

(٦٣) **العلمانية من منظور مختلف** . ص ٢٦٧ . الرجل إلى جانب العسكر الجزائريين ضد «الديمقراطية التوتاليتارية الاستفتائية» التي قادت إلى فوز الإسلاميين ، ويزكي «فتح الباب للديمقراطية على الطريقة التونسية» (**دنيا الدين** . . . ، ص ٢٠٩ ، ولسبب ما لم تلج الديمقراطية بابها المفتوح في تونس) ، ويقف مع الحكم السوري قبل ٢٠٠٠ وبعده ضد أي معارضين . وكان بالاشتراك مع فيصل دراج كتب عام ٢٠٠١ مقالة متكلِّفة مُتعالمة تسفِّه «أنصار المجتمع المدني» في سورية ، وتندد بعدوانهم على «الدولة» التي يبدو في المقالة أنها «تتداعى» وقد «تنهار» تحت وطأة هجماتهم ، وتدعو إلى «إيقاظ السياسة» ، دون أن تقول كيف ، من نومها ، ودون أن يبذل كاتبا المقالة أي جهد إيقاظي آخر منذ ذلك الوقت . «الحياة» ، ٢٠٠١/٦/٢٩ . المقال متاحة في : محمد جمال باروت وشمس الدين كيلاني (تقديم وإعداد) : سورية بين عهدين ، قضايا المرحلة الانتقالية ، ص ٣٨٤-٣٨٩ ؛ الطبعة الأولى ، دار سندباد للنشر ، عمّان ، ٢٠٠٢ .

لا يكاد يكون هناك قمع يمكن استنكاره ، وبالكاد تسمع شكوى خافتة من المبالغة فيه في كتابات عزيز العظمة .

دولة سلطانية محدثة؟

الطرح الديمقراطي تبسيطي ، فليس بالقمع وحده تحكم الأنظمة . والطرح الثقافوي التعبيري تبريري ، لا يقدم شرحاً مفيداً فوق إغفاله مسألة التغيير تماماً . أما الطرح التحديثي فيختلق وقائع غير موجودة ويعمى عما هو موجود ، ويخلط بين مفهوم الدولة المجرد والعمليات السياسية الواقعية . الدولة العيانية في بلداننا المعاصرة ليست قوة تنظيم وتفريد ومجانسة وعقلنة للمجتمع . إنها بالأحرى قوة بعثرة وعزل وتجزُّؤ . وبقدر ما يستقر الأمر لها ، فإنها لا تقود مجتمعاتنا إلا إلى الركود والانقسام والانغراز في الاستبداد والبنى الاستتباعية . وبعيداً عن أن تكون «الضامن الوحيد الباقي لامتناع الديار العربية على محاولات قيادتها النكوص الاجتماعي والثقافي ، بل والتاريخي ، إلى ما قبل الدولة الجمهورية الحديثة» على ما يقول عبد الدولة التحديثي ، فإنها هي ، دون غيرها ، في الواقع قائد النكوص الاجتماعي والثقافي والتاريخي إلى ما قبل الجمهورية . و«حاملة مسؤولية العمل التاريخي العربي وفاعلته ورافعته» هي مضخة الطائفية والاستتباع في الداخل والتبعية للخارج .

هناك حاجة إلى تحليل مختلف للعلاقة بين الدولة والمجتمع في بلداننا . نلتزم هنا بالإطار السوري لظننا أننا نعرفه أكثر من غيره(٦٤) . أقترح في هذا الإطار مفهوم «الدولة السلطانية المحدثة» لتسمية النموذج السوري . وأرى في حزيران ٢٠٠٠ تاريخاً مفصلياً في التاريخ السياسي السوري ، وربما العربي ،

---

(٦٤) قد يبدو أننا ننتقد مثقفين سوريين على ما قالوه عن «الدولة العربية» استناداً إلى الواقع السوري . لكن إما أن سورية دولة عربية ، وما يقولون عن الدولة العربية ينبغي أن يصح عليها ، أو أن الدولة العربية غير موجودة ، ما يعني أنهم يقولون كلاما لا موضوع له .

أسس نموذجاً جديداً للدولة ، وإن كان مكنوناً قبلُ في تطلب الحكم «إلى الأبد» كأولوية عليا لـ«الدولة» .

«الدولة» هذه تقمع من ينازع سلطتها ، لكنها ليست قمعية فحسب . إنها مكونة من مركز سلطة مُشخْصَن ، يحتله زعيم أب لا يقارن بغيره ، قد يوصف بأنه «سيد الوطن» . ويقوم النظام جوهرياً على علاقات المحسوبية والولاء ، ويسند دوامه إلى أهل الثقة الذين لا يأمن لغيرهم ، الأمر الذي يجعل منه مصدراً لنشر وتعميم علاقات الثقة الطبيعية (علاقات المعشر والوجه) ، لا علاقات المواطنة المجردة ، ولا «مجتمع الدولة» المكون من أفراد . وهذا ما يتسبب في خلق أزمة ثقة وطنية عامة . الجماعات المنزوعة الصفة الوطنية التي يُحوِّلها النظام إلى وحدات ارتكازه لا تثق ببعضها لأن «الدولة» تعبت على أن تمر العلاقة بين هذه الجماعات بها حصراً ، وعلى أن تُخوِّف كلٌ منها من الأخرى . يمكن استخدام مفهوم العصبية هنا ، لكن بحذر . فالعصبيات هذه مصنوعة وليست طبيعية ولا صانعة ، وعدم الثقة بين الجماعات مصنوع ومتعوب على حراسته ودوامه ، وليس شيئاً متأصلاً في تمايزها ذاته . وهي تالياً منظمات سياسية بصورة ما . وكنا أشرنا إلى أن المنظمات الحكومية أو «الشعبية» مبنية على الولاء ، وتفتقر إلى الطوعية والاستقلال ، ما يجعلها أشبه بروابط عضوية . ومجموع الروابط الموروثة المحولة إلى «وحدات استتباع» للنظام ، والمنظمات الحديثة الولائية المعدومة الشخصية ، تشكل «مجتمع الدولة» . . . السلطانية الجديدة .

الحكم السلطاني المُحدث يضمن عموماً ضرباً من التمثيل الساكن «العادل» للسكان . حين لا يقرر معاقبة هذه المدينة أو تلك لأن نسبة مهمة من أبنائها عارضته ، أو هذا القطاع من الرعايا أو ذاك لأن ولاءهم له غير مضمون ، فإنه يتيح حصصاً تمثيلية تضمن للجميع أنصبة في النفاذ إلى أروقة السلطة العليا . هذه بالطبع ليست تمثيلية . إنها متعالية ، لا تُساءَل ، وليس سؤال تغييرها مطروحاً ولا لـ«دولتها» حدود زمنية أو قيود قانونية . وهي وراثية على هذا المستوى العالي . فالاستمرارية لا تُكفَل إلا عبر حكم سلالي ، يُعْلي رابطة الدم

على روابط المواطنة . على أن «البيْعة» هنا تتكرر دورياً ، وإن كان التكرار طقسياً ومضمون النتيجة . هو في الواقع ليس استقصاءً ولا حتى استفتاءً ، بل مفصل زمني لضخ القوة في جسم النظام ، ومسرحة لمشهد الخضوع العام وتعميمه اجتماعياً : عيد التجديد . وهو يُسمى في سورية صراحة «تجديد البيعة» .

ولعل توريث السلطة المرجح في عدة جمهوريات عربية ، وقيام سلالات حاكمة فيها ، يشير إلى انبعاث عام للسلطانية[٦٥] .

ومثل الدولة السلطانية القديمة تخشى الدولة السلطانية المحدثة أكثر ما تخشى «الفتنة» ، ما يسمى بلغة اليوم الحرب الأهلية . وليست «الفتنة» عارضاً قد يصيب هذه الدولة ، بل هي قرينتها ، وجهها الآخر . فهذه الدولة ذاتها «فتنة نائمة» ، يخشى أن تستيقظ . أو لنقل إن «الدولة» لا تكف عن صنع «الفتنة» وعن ضبطها . لذلك يمكن لهذه أن تنفجر دوماً إن خف الضبط السلطاني لسببٍ ما أو إن قرر السلطان إفلاتها على محكوميه وبينهم . في الوقت نفسه فإن الخوف من الفتنة هو مصدر الشرعية الأقوى لهذه الدولة السلطانية المحدثة التي لا تكف عن صنع الشروط المولدة للفتنة وعن تنويمها . والأرجح أن من شأن زوال السلطانية المفاجئ أن يتسبب فعلاً في استيقاظ فتنة واسعة[٦٦] . ولعل الأصل في ذلك أن «السلم الأهلي» في ظل الدولة السلطانية هو سلم أهلي فعلاً ، أعني مجرد انتفاء سلبي للنزاع الأهلي المتفجر ، ليس دون مساس بالتكوين الأهلي

---

(٦٥) السلالية لا تقتصر على الحكام ، بل تتعداهم إلى أحزاب ومنظمات ، بما فيها منظمات شيوعية . سورية ، وهي أول جمهورية عربية ، طليعيةٌ على هذا المستوى أيضاً . أورث المرحوم خالد بكداش حزبه الشيوعي لزوجته وصال ، ويعتقد أنها سوف تورثه لنجلهما عمار من بعدها . هذا ، ومعه التوريث الكوري الشمالي والكوبي ، يرجح أن الأمر أوثق علاقة بتطلب السلطة الدائمة والتجميد القسري للمواقع والأدوار الاجتماعية ، منه بأصول ثقافية ثابتة .

(٦٦) الاجتماع السياسي السلطاني يربط بين «استيقاظ السياسة» الذي يرغب فيه عزيز العظمة وفيصل دراج وبين استيقاظ الفتنة (هامش رقم ٦٣) ، فيجعل من «الفتنة» عيداً مرغوباً للسياسة .

للمجتمع ، بل بتنمية التخارج الأهلي بين الجماعات وتغذية روابط الاستتباع مع المركز السلطاني . ويغرينا في هذا المقام أن نعرّف الدولة السلطانية المحدثة باحتكار الحرب الأهلية أو الفتنة ، وبتوزيعها على العموم عند اللزوم .

وربما يمثل لبنان حالة طرفية للدولة السلطانية لافتقاره إلى مركز حكم سلالي قوي . إنه دولة سلطانية محدثة دون مركز سلطاني قادر على احتكار «الفتنة» .

وعلى نحو ما ترعى الدولة السلطانية التقليدية فقهاء يُحذِّرون من الفتنة ، ويجعلونها الشر المطلق الذي يتفوق سوءاً على الظلم (ظلم يدوم ولا فتنة تقوم) ، ترعى السلطانية المحدثة فقهاء تقليديين يشجعون مواقف التحمل والصبر (الصبر القدري على المكارِه ، وليس صبر المثابرة والدأب) ، وإيديولوجيين محدثين يعلون من شأن «الاستقرار والاستمرار» ، ومثقفين حديثين ينشرون مناخاً ثقافياً متشائماً ، ويؤكدون أن البديل الوحيد عن الأوضاع الحالية هو النزاع الأهلي أو حكم إسلامي مستبد . لا بَعد لهذين الشرّين . فلنبق هنا!

وفي الواقع ، البنية السلطانية مغلقة أو تكاد ، فلا مجال فيها لنشوء ثقافة تحرر واستقلال . وهو ما يعني أن لا بديل تحررياً ناجزاً يعقب السلطانية المحدثة . هناك فقط اضطراب مفتوح و«استيقاظ للسياسة» عاصف ، و«فِتنٌ» ، و«صراعات سياسية طويلة» ، تاريخٌ . نقصٌ وراء نقص .

على كل حال تحتاط السلطانية المحدثة للتغيير بكل السبل . ترفع مركز السلطة المشخص فوق المرتبة البشرية ، تسيِّجه بأهل الثقة ، تُفرِّق كي تسود ، تقمع بقسوة غير متناهية . الشيء الوحيد الذي لا تنجح في ضبطه هو ذاته مصدر حداثتها المشوهة : الواقع العالمي المتغير . لكن هذا الواقع ذاته متأزم اليوم على مستويين : من جهة هناك أزمة ديمقراطية عالمية على مستوى الدول والمنظمات الدولية ، وتراجع للقيم التحررية والجمهورية والمساواتية في العالم ككل ، ومن جهة ثانية إن مركز المبادرات الفكرية والسياسية والقيمية العالمية ، الغرب ، غير ودود حيال مجتمعاتنا ، فلا يسهل التماهي به أو حتى الانجذاب

إليه إلا لقطاعات ضيِّقة منها . في المحصلة ، لا نتوقع في المدى المنظور تأثيراً إيجابياً للديناميات العالمية على بنى الدولة وعلاقاتها بمحكوميها في منطقتنا .

***

لكن ما أصل التحول السلطاني المحدث للدولة الوطنية الحديثة عندنا؟

للأمر صلة بلا ريب بتعذر اكتمال القطيعة مع السلطانية القديمة ، بنى اجتماعية وذهنية(٦٧) . وهنا كان دور الحداثة العالمية ، ولا يزال ، متناقضاً . فقد رجّت بقوة مجتمعاتنا وزجّتها في سياقات عالمية جديدة وكسرت انتظاماتها الموروثة وأضعفت هيمنة تقاليد قديمة فيها ، لكنها في الوقت نفسه أثارت ارتكاسات دفاعية فيها وجعلت من أسسها الثقافية والدينية القديمة سنداً لمواجهاتها الحديثة المُتعسِّرة . لا يغيب عن البال أن «الغرب» الذي هو مركز الحداثة العالمية كان مستعمِراً هنا ، قبل أن يترك في قلب العالم العربي هدية مسمومة لا يكف عن رعايتها ، إسرائيل ، فوق نفور ثقافي متبادل وعريق ، وذاكرة مسمومة بدورها منذ قرون . فوق أيضاً أنه في كل مرة تنامى حضور «الخارج» وتأثيره في منطقتنا ، منذ القرن التاسع عشر ، انعكس ذلك زلازل في

---

(٦٧) يرفض برهان غليون أية صلة بين استبداد الدولة التحديثية والدولة السلطانية التقليدية ويقرر قطيعة ناجزة بينهما (**المحنة العربية** . . . ، ص ٣٥ ، ١١٤- ١٢٣) ، وينشغل كثيرا بإعفاء الثقافة وبلوم الدولة عن أوضاعنا الحاضرة . والحال إن تطور الدولة السورية في العقود الأخيرة وربما دول عربية أخرى يشير إلى وفرة من التماثلات مع الدولة السلطانية ، الأمر الذي يشكك في قطيعة ناجزة . من جهته ، جورج طرابيشي يقر بالاستبداد مع غليون ، لكنه ينكر القطيعة ، وفي دراسته «العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية» ينسب استمرارية تاريخية لا شعث فيها للتاريخ العربي ، مُتمحوِراً حول «الإسلام» و«الطائفية» (**هرطقات ٢** ، ص ١٢ و٨٩) . أما العظمة فينفي الاستبداد ذاته ، لكنه أقرب إلى غليون في فكرة القطيعة (دنيا الدين . . . ، ص ٥٧) . ونظريته حول العلمانية مبنية عليها .

«دواخلها» الاجتماعية وحضوراً أكبر للأهلي والطائفي في ثقافتها وسياستها وسيكولوجيتها .

أوهنَ المفعول الإجمالي لهذه العمليات القوى والتطلعات الأكثر انفتاحاً على «الحداثة» ، وعزز من وزن القوى والبنى التقليدية . وهو أيضاً ما أضعف فرص عملية إصلاح ديني مستدامة ، تحرر الإيمان الديني من سلطة أجهزة دينية متحكمة ، وربما تسهم في تشكّل ذهنية عامة أكثر استقلالاً وفردانية . وهذا أعاق كذلك توسيع القاعدة الاجتماعية والإنسانية لتفكير أكثر نقدية واستقلالية . مع ما هو معلوم من أن مجتمعاتنا دخلت في ركود عميق طوال ستة قرون أو سبعة ، بين القرن الثاني عشر والقرن التاسع عشر . وأن «الإسلام» كان مبدأ تكامل وثبات وشرعية تقاليد متونها الاجتماعية ونظم حياتها ، حتى حين كانت هذه متعارضة مع مبادئه المعيارية . من جهة لا مناص من عملية إصلاحية كبرى تَمسُّ دور الدين التثبيتي والمحافظ ، وكذلك تشكُّلُه في صيغ مُثبِّتة («الشريعة») ، ومن جهة تعمل ظروف متعددة على إعاقة هذه العملية ، بل على رفع الطلب العام على الثبات .

كل ذلك أبقى الطريق سالكاً لتجدّد البنى السلطانية ، مع احتمال اعتبار هذا التجدد مقاومة وممانعة مرغوبتين في ما وراء كون الممانعة والمقاومة عنوانين إيديولوجيين لخيارات سياسية ظرفية ، هي أيضاً البيئة النفسية والفكرية والاجتماعية الأنسب لانبعاث القيم والممارسات السلطانية والأبوية ، ولإضفاء قيمة إيجابية على هذا الانبعاث . وكذلك للجم فرص الانشقاق والطليعية والتمرد الثقافي . ليست مصادفة أن تكون سورية مركز الممانعة وطليعة انبعاث السلطانية .

وعلى هذا النحو أخذت مقاوماتنا الوطنية تقترن بتغذية الامتثالية والخنوع الثقافي والأخلاقي والاجتماعي ، بينما أخذت أي مقاومة ثقافية وتجربة انشقاقية تبدو خيانة ومروقاً أو كفراً ، حين لا تستسلم للنخبوية والانعزال المُترفِّع عن الجمهور العام . أما الجمع بين مقاومات تحررية فعالة وحساسية نقدية

وطليعية مجددة وديمقراطية ، تقاوم الأبوية والمحافظة الثقافية والاجتماعية (في وضع المرأة بخاصة) ، فقد أقصي إلى مجال المستحيل .

فإذا التقت هذه الاستعدادات الثقافية والاجتماعية الموروثة مع تَطلّب سلطة مطلقة دائمة(٦٨) ، تُنشِّط وتعيد هيكلة الموروث ذاته في اتجاه سلطاني ، حصلنا على الدولة السلطانية المحدثة . ويبدو أن البيئة العربية عموماً توفر فرصاً كبيرة لهذا التلاقي بين استعداد ثقافي ونزوع سلطوي ، تعززهما معاً أولوية الاستقرار المرعية دولياً في منطقتنا من العالم . لذلك يبدو لنا أن السلطانية المحدثة عربية ، وليست سورية حصراً(٦٩) .

ومن المثال السوري ، القابل للتعميم في تقديري ، فإن الدولة السلطانية ليبرالية اجتماعياً ، وإن تكن ليبراليتها عُرفية ، وهي حريصة جداً على حُسْن تساكن رعاياها ، ولا تقبل بحالٍ هيمنة «إسلامية» عليهم(٧٠) . الدولة السلطانية ليست إسلامية ، بل تعبيرية ، «تمثِّل» المجتمع و«تعبر» عنه ، لكن بالضبط لأنها تعمل على تشكيله في صورة ساكنة ، تعبيرية ، تجمِّده في صورة هويات متساكنة ومتراصفة و«طبيعية» . ليس خطأً القول إن الاستبداد الحكومي نتاج «ثقافة مريضة» ، لكنه جزئي ومغرض ، يهمل أن الثقافة هذه ليست طبيعة

---

(٦٨) هذا مطلب بشري عام . عكسه يحتاج إلى تأهيل خاص أو «قطيعة» .

(٦٩) لا يبدو أن أي بلد عربي حقق قطيعة مكتملة وغير عكوس عن الذهنية والبنى السلطانية . يبدو أن تونس ، أكثرها تقدماً ، تشهد إعداد زوج ابنة رئيسها المزمن خليفة لهذا . وحال مصر وليبيا معروف ، وربما اليمن .

(٧٠) لكنها لا تعمل كذلك إلا من أجل ضرب من «المجانسة» السلطانية لهم ، أعني أن يعرفوا أنفسهم جميعا بأصولهم وأنسابهم وهوياتهم الموروثة ، أو بانخراطهم في وحدات استتباع محدثة . المواطنة غير ممكنة ، وتمريناتها العابرة للروابط الأهلية تضرب بقسوة . والحق السياسي الوحيد المعترف به هو ولاء الجميع للمركز السلطاني المشخص على نحو ما تعبر عنه «البيعات» الدورية .

منقوشة في جِبِلاتنا، ليست «سجية» مجتمعاتنا على ما يقول عزيز العظمة[٧١]، أن الثقافة هذه بالذات مُتشكِّلة تاريخياً، وأن «الاستبداد» بمثابة آلية تزكية وانتقاء وتثبيت لما هو مَرْضي فيها[٧٢].

في واقع الأمر يجد المركز السلطاني، المبرمج على الاستئثار بالسلطة كلها كل الزمن، يجد نفسه مسوقاً إلى تأليف قلوب النخب الاجتماعية الأكثر محافظة وتزمتاً، وإلى اعتبار وجهائها الممثلين الأكثر شرعية للجماعات المحلية والأهلية. لأنه يخشى قدرتهم، الوجهاء، على التهييج والتحريض ضده، ويطمع في فاعليتهم الاستتباعية. لكن نوعية أولويته (الخلود في السلطة)، وليس تركيباً ما خالداً للمجتمع المحكوم، هي ما يدفع هؤلاء إلى الصدارة الاجتماعية، ويعظّم تأثيرهم ويتبرّع لهم بجمهور متوسّع من الأتباع، ضد متدينين أكثر انفتاحاً واستقلالاً وتجرداً، وضد أي لا مُتديّنين. أن يخاطب الشيخ البوطي، الذي لا صفة عامة له، السوريين طوال عقود من التلفزيون الحكومي، وأن يُمنَح عام ١٩٩١ امتياز أن يعلن قبل الجميع قرب الإفراج عن ألوف من المعتقلين السياسيين (كان

---

(٧١) العظمة، دنيا الدين...، ص ١٢٨.

(٧٢) لهذا المخزون اسم شهير، هو «الإسلام». ومن هذا الباب يتعين الاشتباك مع «الإسلام» بوصفه حاملا لمورثات وذاكرة سلطانية، ومن أجل تأهيل قيم وثقافة تحررية وإنسانية. لا نرى سبيلاً للتربية العامة والارتقاء بالمستوى الفكري والروحي للجمهور العريض في بلداننا لا يمر بالصراع مع الإسلام. ولا منهج لتغيير ما بأنفسنا لا يعمل على تغيير نظامه. ولعل عسر ذلك هو ما يغذي تطلعات إلى تبديل أنفسنا ذاتها، والانفصال المطلق والعدمي عن عالم الإسلام. هذا فضلاً عن أن تحرراً فكرياً وسياسياً يُبلَغ عبر الاشتباك مع الإسلام، ميثاقنا الأكبر مع العالم، هو تحرر عزيز، ليس مثله أي تحرر آخر. وبينما قد يكون صحيحا أن الإسلاميين المعاصرين «جمهوريون» أكثر مما هم سلطانيين، السلفيين الجهاديين من أنصار «الحاكمية الإلهية» بخاصة أكثر من الإخوان دعاة «تطبيق الشريعة»، فإننا نرجح أن تتطور النزعة الجمهورية الإسلامية بعد حين إلى دولة سلطانية محدثة، لا تختلف عن السلطانيات القائمة والمحتملة إلا بغلالتها الإيديولوجية.

بينهم شيوعيون وناصريون ، لكن معظمهم إسلاميون ، وأن يصدر تعميم حزبي بعثي يقول عن مجموعة إسلامية متزمتة تتبع الشيخ عبد الهادي الباني : «هدف هذه الجماعة هو إقامة أمة إسلامية وليست عربية ، وتؤمن بعدم تحرير المرأة وعدم مخالطتها للرجال وتقف ضد عملها وخروجها من المنزل ، وتعتبر وجود التلفزيون في المنزل حراماً» ، ثم يصرِّح بأن «موقف الحزب منها ليس سلبياً طالما أنها بقيت في مجال المعتقد الديني»[٧٣] ، أقول ليس بالأمر العارض أن تتمكن أشياء كهذه وتتكاثر نظيراتها في السنوات الأخيرة . إنها نابعة من الأولوية العليا التي ترتبها «الدولة» لنفسها وتفرضها كمقدس وطني . فإذا شُفِعت بضرب صيغ الانتظام المدنية والمستقلة ، لا يبقى لنا غير الترحم على دولة العظمة التنظيماتية وعلى مجتمعها المكون من أفراد .

وفي النهاية ، ليست النظرية التعبيرية في الدولة غير انعكاس إيديولوجي لواقع هذه الدولة السلطانية . ومثل كل انعكاس إيديولوجي فهو جزئي ومشوّه ، يُركِّز على الحصائل لا على العمليات ، وعلى الماهيات لا على العلاقات ، فوق أنه يقلب العلاقة بين السبب والنتيجة ، ليبدو الماضي سبباً للحاضر ، و«نسيج العقليات» سبباً للخيارات السياسية لا نتيجة لها .

وبالتأكيد لم يعد لازماً القول إن هذه ليست دولة وطنية تحديثية ، وليس

---

(٧٣) التعميم مؤرخ في ٢٠٠٩/٨/٢٣ . وقد تسرب إلى نشرة «كلنا شركاء» الواسعة الانتشار . ومن المؤسف أن جميع من علّقوا عليه ، وهم كثر ، شخّصوا تواطؤا بعثيا مع «الأصوليين» ، وساءهم ألا يتعرض هؤلاء لمزيد من القمع ، بدل أن يتبيّنوا منطق الوثيقة البعثية التي لا تكتم أنها لا تهتم بجماعة الباني طالما هم لا يخرجون من نطاق المعتقد الديني . هذا يدل ، في تصوري ، على تقدم حاسم تحقق لمنطق التجزؤ السلطاني في أوساط عموم المتعلمين والمثقفين . ولا يبدو أن ثمة من سبيل لمواجهة مجتمع الدولة السلطانية هذا ، المكون من أمثال جماعات الشيخ البوطي والكوكي والباني . . . وأحزاب «الجبهة الوطنية التقدمية» ، في غير سياق العمل على تحويل الدولة السلطانية إلى . . . جمهورية أو دولة مواطنين .

لديها برنامج تحديث وطني من أي نوع . أوليتها الجوهرية ، صون ملْكها وتوريثه سلالياً ، تحول دون بلورة برنامج كهذا أياً تكن النيات .

خلاصة عامة

ميزنا بين ثلاث أطروحات في الدولة لمثقفين سوريين بارزين . واستندنا إلى كتابات لهم في مراحل النضج وما بعده . برهان غليون يرى الدولة استبدادية ، وجورج طرابيشي يرى استبداد الدولة محصلة لاستبداد المجتمع المُعرِّف ثقافياً ، فيما ينكر عزيز العظمة استبداد الدولة أو يضفي عليه صفة نسبية جداً على أساس تاريخاني . لا نفهم من تحليلات غليون السوسيولوجية السياسية لماذا الدولة استبدادية ، ولا تساعدنا تحليلات طرابيشي الثقافية الكيفية على بلورة سياسات إصلاحية أو مجرد تخيّلها ، وتُزوِّد تاريخانية العظمة الولاء غير النقدي لـ«الدولة» الاستبدادية بضمير مرتاح . نلحظ تقليصاً لافتاً للمناهج الثلاثة (علم الاجتماع السياسي ، التحليل الثقافي ، التحليل التاريخي) . نخمّن أن لـ«السياسة» وإكراهاتها وضغوطها «فضلاً» فيه . ثمة أيضاً قدر مدهش من النضالية في كتابات المفكرين الثلاثة . وتتصل بالنضالية وتؤسس لها نظرة ثنوية إلى مجتمعاتنا المعاصرة ، تَردُّها «دولة» و«أمة» عند غليون ، وإلى علمانية محمولة أساساً على الدولة وأصولية إسلامية مُتشهّية للسلطة تتبناها قوى نكوصية نافلة عند العظمة ، وإلى «حداثة» و«قدامة» مماثلتين لذاتيهما مختلفتين كلياً عن بعضهما عند طرابيشي . وهذه النظرة تُقوِّض منهجياً استقلال المثقفين وفرص قيام حركات سياسية وثقافية لا تلتحق بأحد طرفي الاستقطاب[٧٤] .

---

(٧٤) يسجل لغليون تمايزاً في هذا الشأن ، في نشاطه العملي على الأقل ، المنفتح على أنشطة المثقفين والمعارضين الديمقراطيين السوريين . بين كبار المثقفين السوريين ، ينفرد العظمة وطرابيشي بأنهما مضربان بالمطلق حتى عن المشاركة في التوقيع على أي بيان يدعو إلى الحريات أو يتضامن مع معتقلي رأي ، أو عريضة تدعو إلى إصلاحات وطنية .

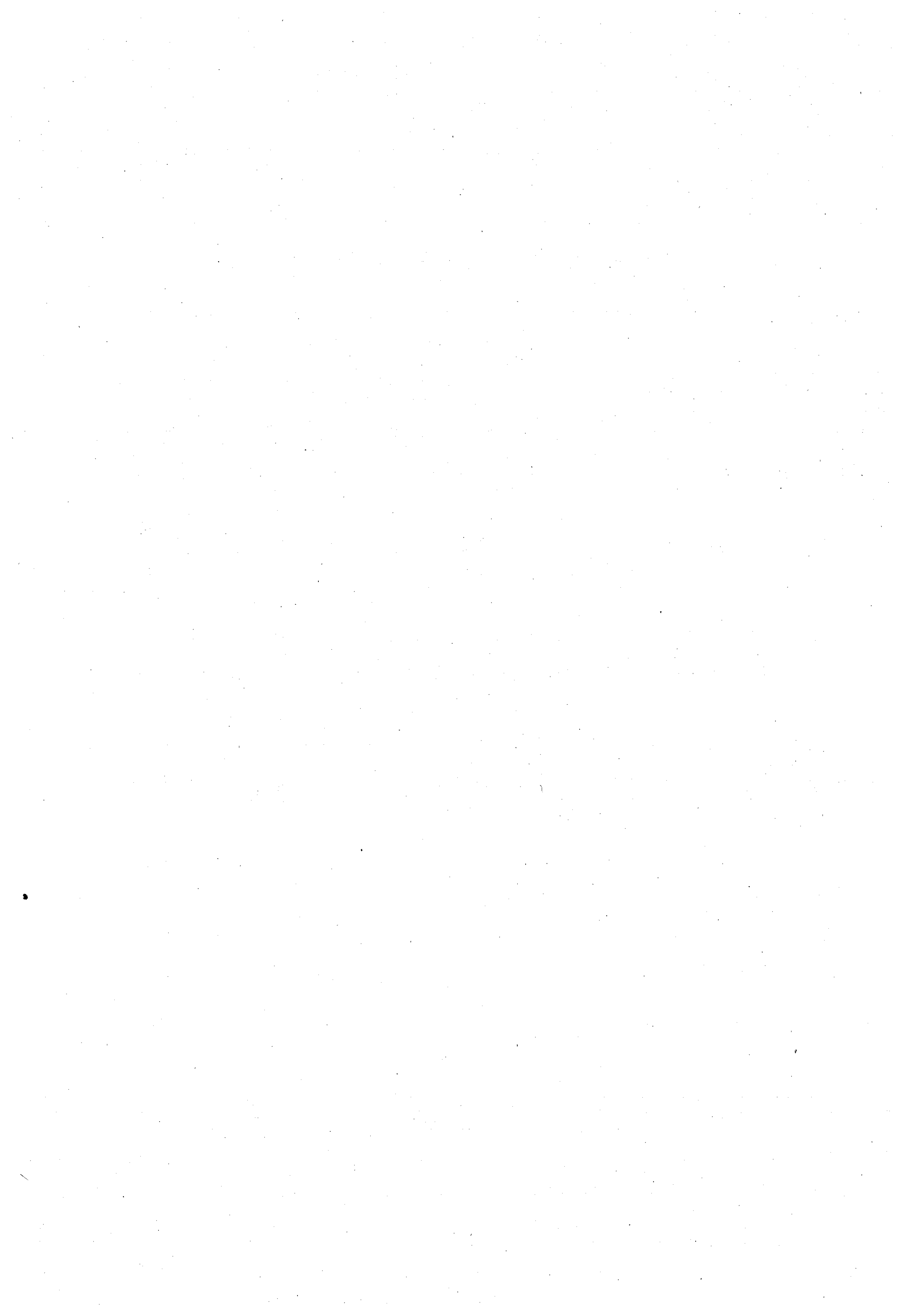
بل تتماهى به ما دام مفكرونا ، وبهوى مشبوب ، يجسدون الخير الخالص في قطب والشر المحض في القطب المقابل . ولعل النظرة نفسها تفسر جانباً من أجواء التجزؤ والقطيعة المشتدة في أوساط «الإنتلجنسيا» السورية .

وعلى أرضية طرح غليون نفسه ، قد ننتقد مبالغته في تسييس الديمقراطية أو محورتها المفرطة حول مسألة السلطة . لكن نقد طرابيشي «يُثقْفِنها» (يفسر الاستبداد بثقافة ، ويشرط الديمقراطية بثقافة أخرى) ، ونقد العظمة «يُترْخِنها» (ينزع صفتها السياسية بالمرة ويدرجها في مخطط تاريخي كوني مجرد) ، فتبقى أوضاع الجمهور العام وأصواته ومطالبه واحتجاجاته خارج التفكير . وعلى هذا النحو يضاف قيد نخبوي يغيّب الجمهور إلى قيدين سلطانيين ، التضييق عليه قمعياً وتمزيقه مِللياً .

واستنادا إلى الواقع السوري ، اقترحتُ مفهوم «الدولة السلطانية المحدثة» الذي (١) ينصف المقاربة الثقافوية : بلى ، حكامنا منا ، تولّوا علينا لأننا نحن من نحن . لكنه يحاول كشف جذورها الاجتماعية والسياسية ، ويرفض نزوعها المحافظ والتبريري . و(٢) يتيح تجاوز تبسيط المقاربة الديمقراطية ، مع احتفاظه بكل أهدافها ورهاناتها . ولعله يزود تطلعاتها السياسية ببعد تأسيسي لا يبدو أنه يمكن إغفاله .

لكنه (٣) يتشكك كثيراً في المقاربة التحديثية التي تخلط بين المفهوم المجرد والواقع المعاين ، وتذيب الفاعلية السياسية في مخطط تاريخاني متجاوِز .

دمشق ، ربيع ٢٠١٠



-٨-

الخرائط العقلية والسياسية أم الخرائط الجغرافية هي التي ينبغي إعادة رسمها؟
مناقشة لكتاب محمد كامل الخطيب:
«وردة أم قنبلة؟! إعادة تكوين سورية»

قد ينفرد الأستاذ محمد كامل الخطيب عن غيره من المثقفين السوريين بشدة قلقه وتشاؤمه . وقد ينفرد كتابه «وردة أم قنبلة؟! إعادة تكوين سورية» ، الذي صدر مطلع العام الحالي (٢٠٠٦) بمستوى متقدم من التشاؤم قياساً إلى ما تبدّى في كتب سابقة له . الرجل قلق في كتابه من احتمال انسياق بلاده إلى الاحتراب الأهلي والتقسيم على أساس طائفي (ص ٩١) ، ويرى أن هذين الاحتمالين يترتبان بالتحديد على «خيار الدولة الدينية أو مشروعها» ، الخيار الذي يعتقد أنه واحد من خيارين تقف سورية أمامهما .

يتراءى للكاتب «أن سورية ، ومعها مناطق وبلدان كثيرة على أبواب إعادة تكوين» ، ويتساءل عما إذا كانت «إعادة التكوين هذه ستجري على أساس عقلاني ، علماني ، ديمقراطي ، مدني ، أي على أساس تعاقد وطني اجتماعي متساو للبشر ، كبشر يستطيعون اختيار هوياتهم ودولهم (وهذا هو أحد الخيارين) ، أو أن تتم إعادة التكوين على أساس إلهي ، ديني- طائفي» (ص ٩١-٩٢) . ليسوا قلة من يشاركون الأستاذ الخطيب هذا الطرح المغلق والإيديولوجي للخيارات على السوريين ، لكن قد يكون هو أول وأصرح من يرتب على تقدم الخيار الثاني إعادة رسم خريطة سورية : «ووقتها» ، يقول ، «لا مجال إلا لإعادة رسم الخرائط ، على ما يبدو» (ص ٩٢) .

هل سورية مهددة فعلاً بأن يُعاد تكوينها على «أساس إلهي ، ديني - طائفي»؟ لا يطرح الكاتب هذا السؤال ، ولا يقدم لقارئه تفسيراً لسبب بروز هذا الاحتمال . والواقع أن لكتابه كله بنيةٌ تقوم على التلميح لا التصريح ، والاستدلال لا البحث الموثق ، وتجنب النقاش لا طرح فرضيات يمكن لآخرين اختبارها . وتكتسب قضاياه وضوحها مما ينبث فيها من رموز وتلميحات ومواربات وتواطؤات . . . لا يلتقطها غير السوريين على اختلاف منابتهم ومشاربهم ، لكنها غامضة جداً لغير السوريين .

شيء آخر يتجنبه الكاتب بثبات لافت : قول شيء عن الأوضاع الراهنة في سورية ، عن مسارها وديناميّاتها ، ومناقشة طبيعة وتكوين النظام السياسي في البلد . هذا إغفال غريب في كتاب يطرح مستقبل سورية للتأمل ، وفي بلد يحكمه منذ ٣٦ عاماً نظام واحد ذو سمات شمولية قوية ، ما يعني أنه واسع التحكم بجوانب الحياة كافة ، السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية والنفسية .

لكن كيف استطاع الأستاذ الخطيب فعل ذلك؟ بتبني مقاربة تاريخانية تنزع ، كما هو دأب المقاربات التاريخانية دوماً ، إلى إذابة الحدث التاريخي في مخطط حتمي ، متعال على الوقائع والتجارب البشرية الحية ، وإلى التقليل من شأن خيارات الفاعلين ومسؤوليتهم لمصلحة منطق تاريخي لا غالب له .

يقرر الخطيب أن «النهضة العربية» تجلت في : (١) وعي التخلف عن الغرب ، و(٢) محاولة اللحاق به ، أي «الانتقال من النمط الريفي- الزراعي للإنتاج والحياة إلى النمط المديني الصناعي الحديث» ، و(٣) «الانتقال من اللاحم الامبراطوري الديني للمجتمع ، إلى اللاحم القومي الثقافي ، أي الانتقال من الدولة الدينية إلى الدولة القومية- الوطنية» . ومحرك التاريخ الحديث هو ديناميكية التوسع الرأسمالي التي يحفزها التقدم التكنولوجي و«مبدأ الربح» وتركز السلطة والثروة والثقافة في المدن ، «وهذا أمر جديد بدأ منذ القرن التاسع عشر» . ولم يكن المجتمع العربي خارج هذه «العملية التاريخية

العالمية» التي أقحمته في المسرح العالمي . وكانت نهضة العرب مثل غيرهم من شعوب الشرق تعني تكييف هذه العملية التاريخية لصالح هذه الشعوب . وهي «عملية نضال وبناء دولة وتحرر وطني ضد الاستعمار ، مثلما هي عملية تحرر اجتماعي» . وجوهرها «إدراج المجتمعات العربية ، كمجتمعات بدوية وفلاحية كلها - بريفها ومدنها- في النظام العالمي الرأسمالي - المديني المنتشر والمسيطر ، بدءاً من أوربا» (ص ١٤-١٨) .

هذا هو الإطار النظري الذي يؤسس لجملة ما يورده الكاتب من أفكار ومواقف في كتابه . وكما هو ملاحظ ، فإننا إزاء تاريخانية مبسطة من الصنف الذي يستحيل التفكير في الشأن السياسي على أرضيته . الحاضر هنا بلا كثافة ولا قَوام ذاتي . والدولة هنا وكالة تاريخية مطواعة ، أو أقله محايدة ، في خدمة التقدم أوَ اللحاق ؛ فلا جدوى من النظر في بنيتها وآليات عملها وتكوين نخبة الحكم ونمط ممارسة السلطة وكيفية اتخاذ القرارات وما إلى ذلك . والعملية التاريخية هذه التي يصفها بأنها «آلية وغائية» (ص ٢٣) ، معقولة بالكامل بغض النظر عما قد يرافقها من مآسٍ إنسانية : فكل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلاني واقعي (ص ٢٣) ، حسب هيغل الذي يستحسن الكاتب الاقتباس منه ، ويخفق في الإحاطة بأصل فكرته .

قاموس مزدوج

يعتقد الأستاذ الخطيب أن هذا الإطار يُمكِّنه من فهم «الحراك الاجتماعي السكاني» الذي شهدته البلاد العربية بعد استقلالها بوصفه «عملية تحضير وتمدين ورسملة وتحديث لهذا المجتمع الريفي ككل ، وليست عملية «ترييف للمدينة العربية» كما يحلو حتى لبعض «الماركسيين» القول» (ص ١٩) .

لكن ألا يمكن القول إن ترييف المدينة العربية هو أحد الوجوه التناقضية لعملية تمدين المجتمع العربي ككل؟ نطرح السؤال على أرضية افتراضات الكاتب ، ومن باب استغراب سخطه الشديد على أطروحة «ترييف المدينة» .

غير أن الخطيب ، وفي نقلة مباغتة تكشف مصدر سخطه ، يقرر أن الكلام على تربيف المدينة العربية هو «قول يخفي في طياته بذور وعي ، أو لا وعي ، طبقي قديم ، أو وعي ولا وعي طائفي مؤسف» . كيف ذلك؟ ما علاقة الكلام عن تربيف المدن بالوعي أو اللاوعي الطائفي المؤسف؟ هذا ما يمكن أن يتساءل بصدده قارئ غير سوري . أما القارئ السوري الذي اعتاد قاموساً مزدوجاً للتعبير عن أفكاره السياسية والاجتماعية فسيدرك أن ثنائية ريف/ مدينة أُبدِلت خِلسة بثنائية أخرى هي أقلية (أقليات)/ أكثرية دينية ومذهبية ، أو بفظاظة أكبر : علويين/ سنة . لقد تحول الكاتب من قاموس إلى قاموس دون أن يُنبِّه القارئ ، وربما دون أن ينتبه هو أيضاً .

والحال أنه قد يكون ياسين الحافظ من أول من تحدثوا عن تربيف المدن في سورية والبلاد العربية ، وهو شخص يصعب اتهامه بالطائفية ، رغم أنه لم يكن يتهيب التحديق في عين الولاءات والمنازعات الطائفية مباشرة . على كل حال لا يضع الكاتب اسمه في قائمة من أربعة كتاب عرب ، بينهم سوريان ، يتهمهم بـ«النظرة الطائفية إلى الفكر أو المجتمع والتاريخ» : محمد عابد الجابري وحازم صاغية وبرهان غليون وجمال باروت (ص ٢١) . ويبدو أن أساس اتهامهم هو اعتقاد مؤلفنا أنهم يستخدمون مفهومي الأقلية والأكثرية «بالمعنى الديني والطائفي» . وهو معنى ينكر هو شرعيته ، لأن المفهومين من المفاهيم «المدنية والسياسية» «المتحركة» . ونرجح من جهتنا أن سبب رفضه لاستخدام المفهومين ، حتى في سياق تحليلي ، هو خشيته مما كان يسميه منظرون ليبراليون أوربيون في القرن التاسع عشر مثل ألكسيس طوكفيل وجون ستيوارت مل «طغيان الأكثرية» ، والخوف من هضم حقوق الأقليات . غير أن الطريق الأسلم ، في تقديرنا ، لضمان حقوق الأقليات هو الإقرار بوجودها ، ذلك أن إنكارنا شرعية المفاهيم لا يُغيِّر من الواقع شيئاً ، بل قد يوفر غطاءً نظرياً لاستبداد لا يَعترف بأي حقوق للجميع ، إلا بقدر ما تقتضي ذلك دواعي استقراره وشروط استمراره ودوامه . وواقع الحال ناطق .

من ناحية أخرى فإن هذه الفكرة الشائعة رغم ضحالتها ، فكرة أن الأقلية والأكثرية مفهومان متحركان وسياسيان وليسا مفهومين دينيين وثابتين ، تَحرمنا من مقاربة العلاقة بين الأقليات والأكثريات ، الثابتة منها والمتحركة ، ومن اقتراح مفاهيم نظرية وخطط سياسية وإجراءات قانونية للحد من احتمالات تطابقهما . فمن المحتمل جداً أن تكون أي أكثرية سياسية ، «مدنية» و«متحركة» ، مكونة من الأكثرية الدينية «الأهلية» و«الساكنة» في بلدنا في مراحل باكرة من التحول الديمقراطي . والتقارب هذا سيكون أكبر كلما طالت الشروط الراهنة التي تغذي الوعي الذاتي الفئوي لدى جميع مكونات المجتمع السوري . فلا نظن الكاتب يجادِل في أن المرحلة الراهنة هي مرحلة «تراكم ديمقراطي أولي» ، تتحلل فيها الروابط الأهلية ، الدينية والمذهبية والإثنية وغيرها ، لمصلحة رابطة المواطنة . ما يجري في الواقع هو المزيد من انحلال الرابطة الوطنية ، وليس العكس . وهو انحلال لم يهبط من السماء . إن أسبابه أرضية ويتعين تحليلها على الأرض . لكن كان من شأن مقاربتها بالتحليل أن يقتضي من الأستاذ الخطيب التخلي عن آلته التاريخانية ، والنظر إلى السياسة ووقائعها وهياكلها بعين العطف .

إلى ذلك ، لماذا لا يصح الكلام على أقليات وأكثريات دينية وإثنية ومذهبية؟ ثمة جماعات ، دينية أو مذهبية أو إثنية ، في مجتمع تتشكل أكثريته المطلقة (أكثر من ٥٠٪ من سكانه) من جماعة دينية أو مذهبية أو إثنية مختلفة . هذا واقع يحتاج إلى اسم من أجل حدّه وضبطه . كلمتا أقلية وأكثرية تسميان هذا الواقع . ولتبديد التباسات محتملة يمكن أن نتحدث عن أقلية (أو أكثرية) مذهبية أو أقلية انتخابية أو أقلية قومية ، وإن شئنا أقلية وأكثرية عمودية وأفقية . . . إلخ . في الماضي العربي الإسلامي كانت تُستخدم كلمة نوعية لا كمية ، إن جاز التعبير ، هي كلمة المِلّة . لكن في ما عدا أن المِلل كانت تقتصر على الأديان المعترف بها قرآنياً ، وتُقصي الجماعات المذهبية المتفرعة عن الجذع الإسلامي ، فإن المضمر في هذه الكلمة أن السيادة العليا هي حتماً وحصراً للمسلمين . وهو ما ينطبق على

تعبير «أهل الذمة» أيضا بوضوح أكبر . أما كلمات أقلية وأكثرية فهي مرتبطة بعقلية العصر الكمية ، ورغم أنها دخلت ثقافتنا مع الفتوحات الاستعمارية ، إلا أن لها دلالات تتصل بحقوق الأقليات وضمانتها ، وإن أمكن من جهة أخرى أن تحيل إلى مبدأ حماية الأقليات الاستعماري .

إلى ذلك فإن كاتبنا نفسه يتبيّن «وعياً ولا وعياً» طائفياً في سلوك ماركسيين وتقدميين وغيرهم . فإذا كان يقر بدور تفسيري للعامل الطائفي في توجيه أفكار بعضنا ، فلماذا يرفض تناول هذا الدور بالتحليل؟ أليس الأنجع أن نتناول مفهومي الأقليات والأكثريات الطائفية بالبحث الاجتماعي والتاريخي بدلاً من تحريمهما وشن حرب ضدهما؟ المفاهيم ليست أوثاناً ، ليست شياطين ولا مقدسات ، إنها أدوات يمكن تطويرها وإرهافها لمقاربة الظواهر الاجتماعية . قد يخدش هذا حساسياتنا ويسبب حالات سوء تفاهم بيننا ، لكن مع ضرورة بذل الجهد لتجنب الإثارة المجانية للحساسيات ، ينبغي القول إن غرض المعرفة هو نقد الظواهر القلقة وليس إنقاذ المظاهر اللائقة .

والواقع أن هذا هو التناقض الأكبر والمكون لكتاب وردة أم قنبلة كله : إن القضية المحركة لتفكير الكاتب هي القضية الطائفية التي يُشدِّد عليها النكير إلى درجة تحريم ذكرها ، وهو تحريم مُلفَّع بتحليل كوْنَوي وتاريخاني مجرد ، لا يقدم فائض قيمة معرفياً من جهة ، ومُسيَّج باتهامات بالطائفية ضد خصومه الفكريين من جهة أخرى .

ليس الكلام على أقليات وأكثريات دينية ومذهبية كلاماً طائفياً بالضرورة ، وليس تحريم استخدامها برهاناً على تحرر من الطائفية . يمكن أن يكون العكس صحيحاً . هذه أدوات محتملة للتحليل الاجتماعي والسياسي ، لا غنى عن مثلها في أي مجتمع . كان يمكن للكاتب ، لو ترفع عن الاتهام ، أن يطور أدوات لمقاربة الشأن الطائفي دون تهويل فيه ودون تعام عنه . وإذ لم يفعل فقد انفصمت مقاربته إلى رفض مجرد لأخذ العامل الطائفي في الاعتبار على الصعيد النظري ، مع التلويح بما لا يقل عن خطر الحرب الأهلية وإعادة رسم

خريطة البلد على الصعيد العملي . ولو ترفع عن الاتهام كذلك لما شن حرباً ضد مفهوم ترييف المدنية ، ولربما بدا له المفهوم هذا علائقياً ، ينفتح من جهة على تزايد سكاني وضغط على الأرض في الأرياف ، وعلى مدينة ضعيفة الطاقة الدمجية من جهة أخرى ، مدينة تهاوت تحت الترييف لعجزها عن التمدين . أصل الترييف عجز البنية الإنتاجية للمدينة عن استيعاب الدفق البشري الذي تولد عن تنقيد اقتصاد الكفاف أو شبه الكفاف الريفي ، والزيادة السكانية المرتبطة بالتقدم الصحي ، وتحلل الروابط الأهلية أمام تقدم العلاقات الرأسمالية في الريف . الأمر الذي يدفع القادمين إلى أنشطة هامشية (كان يشتغل في القطاع غير المنظم ٤٣٪ من العاملين في سورية عام ١٩٩٩ ، يعيشون عملياً خارج دورة الاقتصاد الوطني) وتوسيع صفوف العاطلين عن العمل (٢٢٪ من قوة العمل حسب بحث لمعهد كارنيغي الأميركي نشرت في وقت سابق هذا العام ، ٢٠٠٦) فضلاً عن البطالة الهيكلية في أجهزة الدولة . كانت هذه الأجهزة ، الإدارية والأمنية والعسكرية والإنتاجية ، قد استوعبت الدفق البشري الريفي في سبعينات القرن الماضي ، لكن طاقتها الاستيعابية تراجعت في الثمانينات والتسعينات ، ثم غدت كتيمة حياله في السنوات العشر الأخيرة . تفاقم هذا الشرط بسبب السياسات الاقتصادية في العهد البعثي التي اعتمدت محاسبة اجتماعية وسياسية عينُها على الولاء والمحاسيب ، وليس على الاستثمار المنتج والحساب العقلاني والمردودات التنموية . وهي السياسات التي فاقمت قصور المدينة ، وتبدو حريصة على ألا تطور مدنُنا شخصية قوية ذات تقاليد حية وقدرة على المبادرة والاحتجاج والتفاعل مع العالم . بعبارة أخرى ، القصور التمديني للمدينة علائقي على مستوى آخر : فهو ثمرة تقاطع ضعف مستوى الرسملة الاقتصادية والبرجزة الاجتماعية والثقافية في البلاد من جهة ، وسياسة نخبة سلطة تضع في المقام الأول من اهتمامها إدامة سيطرتها والانفراد في تحديد الأولويات الوطنية وتحريك الموارد الوطنية من جهة أخرى .

ومن أهم مظاهر الترييف ضعف التشكل أو التَبنْيُن المديني ، عمرانياً

وبيئياً ، كما مؤسسياً ووظيفياً . عمرانياً المدينة السورية ، خصوصاً العاصمة دمشق ، مثالٌ للكيتش ، أي لسقم الذوق والوظيفية في أشد أشكالها تدنياً وبدائية . وهي تفتقر إلى مراكز ثقافية متفتحة ونشطة ، وإلى مسارح وصحف وصالونات . . . ، وقبل الجميع إلى حياة قانونية ، وبيروقراطية عقلانية حديثة تتعامل مع السكان بصرف النظر عن حيثياتهم ، فوق افتقارها إلى الصناعة الكبرى والنقابات الناشطة . يضاف إلى ذلك كله سيطرة العلاقات القرابية والمحسوبيات المميزة للريف لا للمدينة الحديثة . وكما ألمحنا ، يتصل هذا بالطبع بمستوى التطور الرأسمالي الرث في بلادنا ، لكن كذلك بتكوين وتفضيلات طاقم السلطة في البلد ، وهو طاقم من أصول ريفيــة ، وجـد في السلطة وريع السلطة مصدر نفوذه وثروته ، في ظل ضعف التراكم الرأسمالي المحلي . هذا الطاقم هو النخبة التي أضحت اليوم طبقة ذوات أو وجهاء جدد ، تفوق في انغلاقها ، وفي ثرائها وسلطتها ، طبقة «أعيان المدن» من التجار و«ملاك الأراضي الغائبين» (فيليب خوري) ، ممن كانوا نخبة السلطة في العهد الاستقلالي . هذا كله لا علاقة حصرية له بالطائفية . وجرى مثله في بلاد عربية وغير عربية لا تضُجُّ بأديانها وطوائفها .

ولو قاوم الكاتب إغراء الاتهام والقاموس المزدوج لتبين أن الريف السوري ككل ، وهو متعدد الطوائف ، هاجر إلى المدن السورية جميعاً ، الكبرى أكثر من غيرها ، والعاصمة أكثر من الجميع ؛ وأن أكثر المدن السورية جديدة بالفعل ، وكانت قبل عقود فحسب بلدات كبيرة بعض الشيء . وأن المدن السورية الكبيرة والقديمة ، دمشق وحمص وحماة وحلب ، كانت مدناً ما قبل رأسمالية أي محدودة الطاقة الدمجية وغير قادرة على تحويل الفلاحين إلى عمال صناعيين .

كثير من هذه الظاهرات التي تندرج ضمن مفهوم تريبف المدينة رآها الكاتب نفسه (ص ٣٥ و٣٦ مثلاً) ، فلماذا يحارب مفهوماً لا منافس له في توحيد حزمة الظاهرات هذه؟ يحاربه لأنه أعطاه معنى إيديولوجياً خاصاً ، أو لأنه يشعر أن المفهوم يستخدم لأغراض تتصل بالتنازع الطائفي . هل هو محق؟

هل يحصل أن تستخدم مفاهيم الريف والمدينة والترييف . . . لأغراضٍ إيديولوجية وسياسية تتصل بالتنابذ الطائفي؟ نعم ، للأسف . لكن هذا يقتضي من الكاتب تقصي أصول القاموس المزدوج عند السوريين وكشف المُخاتلات والمواربات والإبدالات الشائعة في أوساطنا العامة والنخبوية . ولو فعل لتبين أن أصل تلك الحيل هو التطييف المحجوب للحقل السياسي والإيديولوجي المحلي ، ما يعني أن اعتماد لغة أكثر شفافية وأقل ازدواجية يقتضي بكل بساطة فصل المؤسسات السياسية الوطنية عن التكوينات الطائفية الجزئية . هل هذا الفصل محقق اليوم؟ الخطيب ، الذي أقام ثنائية الوردة والقنبلة في معزلٍ عن الوضع الحالي ، لم يتطرق إلى الأمر .

بدلاً من إقامة موقع معرفي وسياسي يُمكِّنه من نقد المداورات الخطابية ، يقيم الأستاذ الخطيب على الدوران حول هواجس مرتبطة بالشأن الطائفي : «وربما كانت هذه النوستالجيا [إلى «شرب النراجيل» والقاهرة القديمة وحلب القديمة . . .] ، أحياناً ، شكلاً من أشكال التعبير عن المعارضة والرفض الاجتماعي والسياسي والطبقي بل والطائفي لما يحدث ، أو عدم القدرة على فهمه . مثلما هي ، وبصريح عبارة ، شكل سهل - «إعلان»- من أشكال «المعارضة السياسية» ، تماماً ، كالظاهرة الدينية الإسلامية في المنطقة العربية» (ص ٣٧) . نلتقي مرة أخرى هنا التناقض الأكبر في كتاب الأستاذ الخطيب : لا يقارب الطائفية بتحليل ينكبُّ على تفاصيل «ما يحدث» ، ولا يستطيع تجاهلها ؛ الاتهام هو الحل!

ضد الحدث

وفيّاً لمقاربته التاريخانية الآلية ، يرى الكاتب أن ما حدث في «هذه الدولة العربية أو تلك» ليس «مجرد اغتصاب للسلطة ، أو قطع للشرعية ، أو إيقاف لمسار الديمقراطية ، أو ترييف لمدينة لم تكن أصلاً إلا مركزاً ريفياً مضخماً ، أو إرهاب وجشع للسلطة والمال» . هذه «ظواهر» في رأيه ، وهي لا تبدو اغتصاباً وقطعاً

وإيقافاً وتريبفاً وإرهاباً وجشعاً إلا «لمن لا يريد التعمق في المجريات التحتية ، لكن غير الخفية ، للحركة التاريخية ، ويكتفي بالشيء كما يبدو ، دون محاولة التعمق في الشيء كما هو ، كما في التفرقة الكانتية المشهورة» (ص٢٥) . مُتعمِّقاً في الشيء كما هو ، يبدو التاريخ للكاتب عَرَضاً للتاريخانية ، لمخطط تاريخي متعال يلعب حيال التاريخ كحدث دور الشيء في ذاته الكانطي حيال الظاهرة . لا يتساءل عما إذا كان العكس هو الصحيح ، وعما إذا كانت التاريخانية عَرَضاً تاريخياً للتاريخ ، مرتبطاً بأطوار محددة من تاريخ (بعض) العالم . وبعد إفقاد الحدث استقلاليته وتبخيره في هذا المخطط العمومي والمجرد ، كيف لا يكون الاستعمار والطغيان مبرَّرين في أدق تفاصيلهما؟ من غورو إلى رفعت ، ومن صدام إلى بريمر؟ ولن ينسى الكاتب أن يقول إن هذا هو «مَكرُ التاريخ» ، وإن تلك هي «طريقة تبدّي التاريخ» . يقول : «إنه التاريخ الذي يسير بالدم والدموع والآلام والعنف ، عبر آلية تكوين المجتمعات والدول وانحلالها ، يسير بالجرائم والنهب ، مثلما يسير على إيقاع حفيف الشجر وتلاشي الأمواج على الرمل وحبو طفل على عشب يانع» . يتضاءل الفرق بين الجرائم وحبو الطفل حين يغدو التاريخ مطلقاً! ومن ثم ينقاد الكاتب إلى القول : «ذلك هو التاريخ الذي يعلو على آلامنا وأفراحنا ، على انتصاراتنا وهزائمنا» . كنا نظن أن ما يعلو على «أحكامنا البشرية» ، وعلى آلامنا وأفراحنا . . . هو القدر ، وليس التاريخ . غير أن التاريخ ، وقد ارتدى حلة تاريخانية تضفي النسبية على العناء البشري ، والإطلاق والعُلوّ على حركة «آلية وغائية» ، ليس إلا صيغة مُعلْمنة عن القدر الديني ، قادرة على امتصاص كل ما هو حدث وتبرير كل ما هو مأساوي .

ضد الاتساق

تبقى قدرية الكاتب التاريخانية وفيّة لذاتها طالما هو يتكلم على «المجريات التحتية ، لكن غير الخفية» لتشكل الوضع الراهن ، فإن تلامحت احتمالات تغيره بارح الكاتب تاريخانيته ، وبدا له التاريخ «أفق احتمالات أكثر مما هو ممرات

إجبارية» (ص ٩٠) . بعبارة أخرى ، لا ينساق الكاتب وراء المنطق التاريخاني إلا لأنه يقوده إلى تبرير أوضاع قائمة يتوجس من تغيُّرها ، أما حين تبدو التطورات مقلقة من وجهة نظره ، فيضحي بتاريخانيته التخطيطية رأساً . فهو نقدي حيال ما قد يأتي ، بقدر ما هو تسليمي حيال ما هو قائم .

بيد أن المؤلف يستبقي من تاريخانيته ، حتى حين ينحاز إلى التاريخ كـ«أفق احتمالات» ، تهميش السياسة وإقصاء الحدث السياسي . فلا نعثر على كلمة واحدة عن النظام السياسي في البلد الذي يتوجس المؤلف أن يكون مستقبله «قنبلة» لا «وردة» ، وأصول هذا النظام وبنيته وتكوين نخبة السلطة ونوعية «اللاحم» الذي يشدُّ المحكومين فيه إلى بعضهم اليوم . من أين أتت الدعوة إلى «لاحم إلهي ، ديني- طائفي» اليوم؟ لا يسعفنا «تحليل» المؤلف في الإجابة عن هذا السؤال ، رغم أن اللاحم هذا يقلقه كثيراً . والحال لم يتنزل اللاحم الإلهي أيضاً من عند الله ولم يسقط من السماء . إنه نتاج شروط بشرية ، سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية كان ينبغي عليه قول شيء عنها .

لكن بلى ، يتحدث الكاتب بالفعل عن النظام السياسي . يشير بطريقة مواربة إلى استبداد عسكري وحزبي قائم في تقابل مع استبداد ديني وطائفي مهدد ، مُتكتِّماً على أي إشارة إلى دور مفترض للعنصر الأهلي في الاستبداد الأول . ويمضي دون حذر معرفي إلى المفاضلة بين الاستبدادين ، كاشفاً انحيازاً للأول كان مُخبّئاً وراء تاريخانيته الفخمة . الاستبداد الحزبي العسكري (اقرأ : الحالي) «لا يتدخل في شؤون الإنسان الحياتية اليومية» ، وهو يكاد يكون «مؤقتاً ومرهوناً بطغمة عسكرية وسياسية قصيرة الأجل» . ويستذكر دكتاتوريات حسني الزعيم وأديب الشيشكلي وأمين الحافظ (؟!) ، قبل أن يدلي بملاحظة كاشفة جداً ، أو «أعراضية» ، بصددها : «لم ينبذ أحد تلك الدكتاتوريات أو يصمها بوصمة دينية أو طائفية أو قومية ، أو جهوية» (ص ٨٤) . واضحٌ جداً على ماذا يرد الكاتب (على من يقولون ببعد طائفي للاستبداد الحالي ، الأسدي) ، لكن وضوح مُراد الكاتب ليس مصدره منطوق كلامه ولا سياقه ،

بل الترجمة الفورية التي يجريها القارئ السوري بين قاموسين .

لكن هل تتساوى المؤقتات؟ «استبداد» حسني الزعيم الذي دام أربعة شهور ونصف ، واستبداد أديب الشيشكلي الذي دام في طورَيه الاثنين ٤ سنوات ، و«الاستبداد» المنسوب بغير قليل من التضليل لأمين الحافظ ، وقد دام نحو ثلاث سنوات ، مع «استبداد» وراثي مستقر ومستمر منذ ٣٦ عاماً؟ ومر على رقاب عشرات ألوف السوريين قتلاً ، ومثلهم اعتقالاً ، وملايينهم إذلالاً؟

يقول الكاتب إن الاستبداد الديني الطائفي «يتدخل في ضمير المرء وفي حياته ومأكله ومشربه وطُرق مخالطته الاجتماعية» . وبينما لا يخبرنا الكاتب إن كان الاستبداد هذا خالداً ، خلافاً لاستبداد الطغمة العسكرية «المؤقت» ، فإنه يشير إلى إمكانية «تغيير الولاء في ظل الاستبداد العسكري والسياسي ، أما صاحب العقيدة ، أو الدين ، أو القومية [القومية أيضاً؟ أليس «الاستبداد العسكري السياسي» ، أي الحالي ، «قومياً»؟] فيظل مقتنعاً ومقيماً على عقيدته غير عابئ ، وغير مقتنع بمفهومي الأقلية والأكثرية» . هل ثمة شيء من الارتباك في هذا الكلام؟ لن يلبث معنى هذا السياق الظاهر أن يستضيء من كلام لاحق : «لن يستطيع أحد أن يقنع أحداً بتركِ عقيدة أو قومية أو انتماء ، أو تاريخ ارتضاه لنفسه (. . .) وحافظ على وجوده خلال مئات السنوات لمجرد «نبذه» بأنه «أقلية» أو مدحه بأنه «أكثرية»» . واضحٌ سورياً جداً! والفضل في وضوحه للسياق الكامن الذي يركّبه القارئ من نتف ونتوءات وارتباكات السياق الظاهر الذي يتحدث بلغة مجردة ومفهومية . والحق أن كتاب الأستاذ محمد كامل الخطيب هذا يصلح مادة ممتازة لدراسات أسلوبية ولتجريب أدوات تحليلية مثل ازدواج القاموس وازدواج السياق ، وذلك بشرط وضع مقدمة اجتماعية وسياسية وتاريخية كافية لهذه الدراسة . سنلاحظ فقط أن السياق الكامن يظهر مباشرة على السطح حين تتعطل ، بين وقت وآخر ، الآلة التاريخانية للكاتب ، وتكف عن طحن «الوقائع الصلدة» إلى مسحوق نظري متجانس ، فتنزل هذه منها كُتلاً خاماً من الواقع ، كما هي .

ويبدو أن الكاتب يقصد أن الإقرار بوجود أقلية وأكثرية يشكل ضمانة لعدم فرض ولاءات خارجية على الأقلية . هذا معقول ، لكن سبق أن رأينا أنه يحرم مفهوم الأقلية الدينية أو الطائفية . وكلامه لا يستقيم إن افترضنا أن مقصده الأقلية والأكثرية «كمفهومين سياسيين متحركين» . إذ إن «العقيدة» و«القومية» و«الانتماء» لا تضاف إلا إلى أقليات وأكثرية دينية ومذهبية وإثنية ، حسب مؤلفنا على الأقل .

لنضرب صفحاً عن «مدح الأكثرية» و«نبذ الأقلية» ، لمتابعة مواطن قلق الكاتب : «لن يقبل أحد من أحد ، وخاصة في العالم المعاصر أن يفرض عليه انتماء ، أو نمط حياة وسلوك وعادات وحياة وتقاليد وتاريخ وعادات مأكل ومشرب ولباس ومخالطة اجتماعية وطريقة عبادة تحت لافتة أنتم أقلية كونوا مثل الأكثرية . وهذه أمور ليست تافهة ، فالناس يعيشون في مثل هذه الأمور وعليها ، ولا يعيشون دائماً على «الأفكار الكبيرة» وبها» . ملحوظتان من طرفنا : (١) الناس لا يعيشون أبداً على «الأفكار الكبيرة» أو بها ؛ (٢) ليس نمط الحياة والمأكل والمشرب والزي والمخالطة . . . أشياء غير تافهة فحسب ، بل هي أسلوب الحياة ، وجوهرها . ودون تهويل ، لكن ضد أي تهوين ، نشارك الكاتب الاعتقاد بأنه إذا فكر أي طرف سياسي أو إيديولوجي سوري فرضها على غيره فإن ذلك وصفة للحرب الأهلية بالفعل . فالحق في ارتداء بنطال جينز ضيق أو عدم وضع حجاب أو احتساء الخمر يفوق في أهميته حق التعبير عن الرأي بحرية وحق التجمع والاحتجاج العلني . ومن غير المتسق وغير الأخلاقي أن يستنكر أي كان إقدام ميليشيات المظليات المرتبطة بسرايا الدفاع على نزع الحجب عن رؤوس نسوة دمشقيات خريف ١٩٨١ ، ثم يقبل أو يدعو إلى فرض الحجاب على نساء سوريات أو منعهن من ارتداء ما يحلو لهن ، أو منع سوريين من احتساء مشروبات كحولية في مطاعم ومحلات عامة . والواقع أن سوريين كثيرين ، من الأقليات الدينية والمذهبية كما من المسلمين السنيين ، يخشون أن يسعى الإسلاميون ، «الإخوان» أو غيرهم ، إلى فرض نمط حياة ديني على البلد إن تسنى لهم الوصول إلى الحكم . وهو أمر لا يمكن قبوله بأي حال . فما تحقق

للسوريين من حرية على مستوى أنماط الحياة الخاصة يتعين أن يستكمل بحرياتهم المدنية والأساسية، لا أن يُسحَب بعد انطواء صفحة «الاستبداد الحزبي العسكري».

لكن هل من توزيع لقضايا «نمط حياة وسلوك وعادات وحياة وتقاليد وتاريخ وعادات مأكل ومشرب ولباس ومخالطة اجتماعية وطريقة عبادة» على أكثرية وأقلية في سورية؟ من شأن الشبهة في هذا الشأن أن تثير سؤالاً عما إذا كان تمايز نمط حياة «أقلي» عن نمط حياة «أكثري» قديماً ومتأصلاً، أم هو حديث ومكتسب؟ فإن كان قديماً ثابتاً، ألا يجب فتح نقاش صريح حول توزيع أنماط الحياة، وبناء الحياة السياسية حول اختلافها الثابت، بحيث لا يُضام أهل هذا النمط أو ذاك؟ وإن كان التمايز حديثاً، ألا يجب التساؤل عن دور وقائع الدولة والسلطة والسياسة في تولّد التمايز بين النمطين؟ وربما الذهاب إلى ما وراء قضايا «المأكل والمشرب والملبس والمخالطة وطرق العبادة» من شؤون تتصل بالسلطة والثروة والقرارات الأهم بخصوص الشؤون العامة؟

بعد ذلك يعود الكاتب إلى رفض صلاحية مفهومي «الأقلية والأكثرية في المجال الديني والطائفي والأقوامي». يعود كذلك إلى الاتهام بالطائفية: «ومع الأسف فكثير من متكلمي السياسة - هذه الأيام- وخاصة في ذوي «الماضي اليساري» يلعبون هذه اللعبة التنكرية غير النظيفة، وغير الواعية - على فرض حسن النية- ويمارسون السياسة عبر مكبوتاتهم الدينية والطائفية، أو عبر غريزة ثأرية على ما يبدو» (ص ٨٦). الترجمة ضرورية هنا: إن معارضين للنظام، يساريين بعينهم، ومعارضين للنظام القائم في سورية اليوم (لن أترجم أكثر!)، يتحدثون عن أقلية وأكثرية، إما تغطية غير نظيفة وقد تكون غير واعية لنوازعهم الطائفية (السنية؟)، أو تُحركهم دوافع انتقامية حيال النظام الحالي. لكن لماذا لديهم دوافع انتقامية؟ ولماذا يكبِتون دوافعهم الدينية والطائفية؟ لا يسخو الكاتب بإجابات عن أسئلة لم يطرحها. لكن ألسنا، وقد وصلنا إلى هنا، في حال بالغ السوء سلفاً؟

تبقى بضع نقاط تفصيلية ، لكنها تضيء «براهين» الكاتب ومستوى حججه : «ينبغي التذكير بأن محاولة إعادة اللاحم أو العاقد أو المشروع الديني الإسلامي في الجزائر أدت منذ تسعينات القرن العشرين إلى شبه حرب أهلية» (ص ٨٧) . ملحوظة : هناك رواية أخرى تقول إن انقلاب المركّب العسكري المافيوزي في الجزائر على انتخابات ديمقراطية جرت عام ١٩٩٢ هو سبب الحرب الأهلية في الجزائر . هل الحركة الإسلامية مشاركة في المسؤولية؟ بلا ريب . لكن نقاشاً جدياً للحرب الأهلية الجزائرية كان يقتضي مقدمات مختلفة وأكثر تجرداً ، إن لم تحمِّل العسكر المسؤولية الأولى والأساسية عن «العُشرية» الدامية ، فعلى الأقل تشير إلى احتمال تحملهم قدراً من المسؤولية .

يضيف : «أما العراق فيعيش أجواء حرب أهلية للأسباب المتقدمة إياها ، سواء كان اللاحم المفروض هناك قومياً أو دينياً أو طائفياً» . أي «أسباب متقدمة»؟ ومتى تقدمت؟ وما معنى القول سواءٌ كان اللاحم كذا أو كذا؟ أقل ما يقال إن هذا الكلام غير متسق ، وإن نظرية اللاحم لا تفيد إطلاقاً في تفسير الحرب الأهلية العراقية ، إلا إذا ترجمت من لغة ميتافيزيقية إلى لغة سياسية مباشرة : دكتاتورية صدام حسين «الحزبية العسكرية» ، الطائفية أيضاً ، حطمت الوطنية العراقية وفرقت العراقيين طوائف واثنيات ، ووفرت لنخب من الأحزاب الشيعية فرصة للسيطرة بدعم من إيران ، وهو ما شكل أيضا بيئة مناسبة لنشاط تنظيم القاعدة . . .

وأخيراً ، «الطائر المحكي» : «أما في سورية الثمانينات من القرن العشرين ، فقد أدى تحويل المعارضة السياسية إلى معارضة دينية ، إلى بداية نشوء أحاسيس ومخاوف وأفكار ، ثم تشكيل جمعيات وتجمعات طائفية لدى مختلف الطوائف ، كما هو معروف» (ص ٨٧) . أكثف ثلاثة أسطر ونصف في الكتاب! ثلاث ملحوظات : (١) تحويل المعارضة السياسية إلى دينية؟ كيف تحولت؟ ومن حولها؟ ولماذا تحولت؟ وهل تحولت كل المعارضة السياسية السورية في ثمانينات القرن السابق إلى معارضة دينية ، أم بعضٌ منها فقط؟ وهل لهذا

الكلام المعنى ذاته لعبارة : قيام معارضة سياسية على أرضية دينية (سنية) ، واعتمادها العنف في مواجهة نظام تتهمه بانحيازات أهلية (علوية)؟ (٢) «بداية نشوء أحاسيس»؟ بداية؟ أليس هناك شيء قبلها؟ هل كانت الثمانينات هذه البداية؟ وعن أي أحاسيس يجري الكلام؟ وعند من؟ (٣) جمعيات وتجمعات لدى مختلف الطوائف؟ ليس مختلفاً تماماً ، وليس لدى الطوائف تماماً ، وليست جمعيات وتجمعات تماماً! الأستاذ يعرف أن الجمعية الوحيدة التي تشكلت شكلها أحد كبار أهل القُرْب [جميل الأسد ، شقيق حافظ الأسد] ، وأنه كان لها طابع طائفي صريح قبل حلها في منتصف الثمانينات .

أسهبنا في متابعة حجاج الأستاذ الخطيب وبراهينه السياسية لأننا نعتقد أننا بحاجة إلى تطوير مقاربة متسقة لأدبيات وفيرة ، ومرشحة لمزيد من الوفرة ، في سورية ، أدبيات تتكتم على موضوعها بدل أن تنيره : أدبيات المسألة الطائفية . يقيننا أن مقاربة مثمرة للمشكلات الطائفية لا بد لها بداية من الانكباب على استنطاق النصوص الملتبسة حولها ومحاولة كشف ما تقوله دون أن تصرح به .

سمات فكر مُرتعِد

على أن عرض إشكالية الكاتب النظرية وتفنيد قضايا كتابه وكشف موارباته والبرهنة على عدم اتساقه هو نصف العمل الضروري للتعليق على كتاب «وردة أم قنبلة» . المقاربة الأنجع في تقديرنا هي النظر بالفعل في تكوين سورية الحالي وتاريخها الحديث ، والعمل على كشف الاختلالات المحتملة في تكون البلد ، وأوجه القلق التي تبثها تطورات هذا التكوين ، ومكامن «القنابل» المحتملة في تكوينه . يتعدى جهد كهذا طاقة هذا المقال . حسبنا القول إن المشكلة الطائفية التي يتمحور حولها الكتاب تحتاج تناولاً أكثر تجرُّداً وانكباباً على السجل التاريخي الفعلي بتفاصيله ، وتباعداً عن منطق الاتهام والتبرؤ . الطائفية ليست هوية الآخر ، بل هي شرطنا العمومي . وهو شرط يتعين أن نجعل

منه موضوعاً للتفكير والمعرفة ، لا ذاتاً شيطانية تتقمص «الآخرين» ، بينما «نحن» منزهون عنها . هذا مُلحٌ معرفياً وسياسياً .

يكفي قليل من الصدق مع النفس لنتبين كم هو حاضر ومنتشر الشعور الطائفي . وهو بالتأكيد ليس مشكلة فرد أو فردين ، أو أربعة مثقفين عرب وسوريين ، أو حفنة من «يساريين سابقين» . إنه مشكلة جميع الأفراد ، بمن فيهم الأستاذ الخطيب وكاتب هذه السطور . ومشكلة جميع الأفراد ليست مشكلة فردية ، بل هي مشكلة اجتماعية ووطنية ، يتعين وصفها وتحليلها ومعالجتها بصفتها كذلك .

مُلِحةٌ أيضاً مقاربة مشكلاتنا الوطنية بتوازن واتزان . من غير المنصف أن تكون حفنة من «اليساريين السابقين» هي البطل الشرير في قصة «إعادة تكوين سورية» . ومن غير المعقول أن يكون هؤلاء أهم وأخطر ممن كانوا ولا يزالون يحتلون الموقع الأفضل للتحكم في سير عملية التشكل السوري ، والذين لا يمكن أن نفهم أسرار «اللاحم الإلهي» المتربص ببلدنا دون أن نحلل تكوينهم وهياكل سلطتهم وبنية مصالحهم ونوعية لاحمهم . بينما نظام شاغلي ذلك الموقع الذي يتغافل الكاتب عنه بإصرار ، لا يزال الأقدر ، بحكم موقعه وسلطاته ، على قطع الطريق على الاحتمالات التي يخشاها .

ما الذي يفعله هؤلاء اليساريون السابقون ، على أي حال؟ يتناولون المسألة الطائفية؟ يحاولون إطلاق نقاش حولها؟ أين الخطأ في ذلك؟ هل الطائفية هي النقاش حول الطائفية؟ هل النقاش في المسألة الطائفية نقاش طائفي هو ذاته؟ وهل إذا سكتنا عن الأمر تستقيم أمورنا المتصلة بالشأن الطائفي ، فتزول «القنابل» ولا تبقى غير «الورود» منثورة على دربنا إلى المستقبل؟ ولا بحال من الأحوال . الطائفية مشكلة سياسية تتصل بهياكل السلطة والثروة والنفوذ في البلاد ، وبالنفاذ التفاضلي إليها ، وحراسة هذه النفاذ التمييزي بالقوة . نحن لا نحتل مواقع متناظرة من الهياكل هذه ، وهو ما يعني أن بعض شاغلي المواقع لا يناسبهم أن يطرح الشأن الطائفي للنقاش ، فيما يجد آخرون من الضروري

طرحه . المسألة سياسية وليست فعلاً معرفياً محضاً . ومن المناسب التساؤل في هذا المقام عن «اللاحم» بين خطاب الأستاذ الخطيب وبين علاقات السلطة القائمة حالياً في سورية؟ ليست هناك خطابات مستقلة عن علاقات السلطة الفعلية ، وتَجنُّب الكاتب قول شيء عن هذه العلاقات يقول شيئاً عن تبعية خطابه بالأحرى . خطاباتنا مرتبطة في كل حال بالأوضاع السياسية التي نتناول ، وحين لا يكون الخطاب نقديا واعتراضياً صراحة ، بل حين يتكتم على شروطه السياسية ، هل يبقى له دور مؤثر في مقاومة اللاحم الإلهي ، أو أي أوضاع غير عادلة؟

المشكلة ، على كل حال ، في تفاوت المواقع والتمييز السياسي والاجتماعي المترتب على تفاوتها . وتخميني الشخصي أن أشد ما يأخذه كاتبنا على «يساريين سابقين» هو مساءلة هذا الواقع والتحرش به . المساواة بين الطرفين ، القائمين على تلك الهياكل والمهتمين (المتهمين!) بإثارة النقاش حولها ، هو انحياز للأقوى بينهما ، ومشاركة له في حماية التابو الطائفي ، بدل مشاركة الضعفاء في هتكه . وهذا انحياز غير لائق بالمثقف النقدي والتحرري ، خصوصاً إن كان يعتقد أن بلاده على أبواب إعادة تكوين خطرة . قد لا نستطيع زرع «الورود» ورعايتها ، لكن نستطيع ألا نسهم في تفخيخ مجتمعنا بـ«قنابل» التشاؤم والشك والضغائن .

وما نلمسه في الكتاب هو تراجع العناصر الديمقراطية والثورية والعقلانية في تفكير الكاتب لمصلحة المحافظة والتشاؤم والانكفاء ، ذبول الورود وازدهار القنابل ، وتأخر التغير السياسي والاجتماعي مقابل تقدم إعادة رسم الخرائط . وهو يدل في الواقع على حجم الإفساد الذي تسببت فيه علاقات سلطة امتيازية وغير شرعية في الوعي العام ، وبخاصة إفساد وعي منحدرين من أقليات مذهبية ودينية بخاصة ، مع ما هو معروف تاريخياً من أن بيئات الأقليات رصيد متجدد للمطالب الديمقراطية والتغييرية . وما الجمع بين نزعة محافظة سياسية ونزعة تغييرية إيديولوجية لا تكلف شيئاً إلا الحصيلة الإجمالية لهذا الإفساد الخطير .

ولا نرى سبيلاً للتغلب على هذا الفساد دون مقاومته ، دون التحول من مضغ المخاوف وتغذيتها واحتضانها إلى النظر إلى تكوين بلدنا ووعينا بصورة أقل مواربة وأكثر شجاعة . فلنترك التلويح بإعادة رسم خريطة البلد للمناضلين الطائفيين!

من جهة أخرى يبدو لي أن تشاؤم الكاتب وثيق الصلة بنزعته التأملية المنعزلة عن العمليات الاجتماعية ، والمرتبطة هي ذاتها بشرط العزلة المضروبة حول النشاط العام ، السياسي والثقافي ، المستقل في البلاد . هذا يفسر انتشار الاكتئاب والمزاج القائم في أوساط واسعة من المثقفين السوريين ، الأبعد عن المشاركة في الشأن العام على وجه الخصوص . كان من شأن حياة عامة أكثر انفتاحاً وحيوية أن تحد من نزعات التشاؤم والسودواية ليحل محلها مزاج أكثر عملية ونشاطاً . الصلة قوية بين مصادرة الحياة السياسية والعامة للسوريين وأجواء العزلة المحيطة بهم وبين المنظورات القاتمة لكاتب «وردة أم قنبلة» ، وإن انعكست الصلة هذه في كتابه على شكل انحرافات إيديولوجية ليساريين سابقين أو نزعات دينية متأصلة .

يبقى أنه على مستوى التجريد والعمومية الذي يتحدث منه الكاتب يتعذر إضاءة أو حسم أي من القضايا التي يطرحها . ينبغي النزول إلى واقع مُترَب ، أكثر اختلاطاً ودنيوية ، من أجل التفكير في تكوين سورية وآفاق إعادة تكوينها . لا مناص كذلك من مقاربة الواقع بطريقة مباشرة تسمي الأشياء بأسمائها . إذ كيف نعالج المشكلات الطائفية بينما نمتنع حتى عن تسميتها تطَيّراً؟ هذا تفكير سحري لا يساعد في اجتراح حلول «عقلانية وعلمانية وديمقراطية ومدنية» لمستقبل سورية . وليس بمثل هذا الفكر المرتعد ، المذعور ، المنغلق على ذاته والمكتفي بتشاؤمه ، تتكون سورية جديدة .

أخيراً ، كتاب «وردة أم قنبلة؟» برهان على أن التجريد والعمومية من جهة ، والنزعة الشعورية من جهة ثانية ، غير متعارضتين . فالعموميات أصلح لاستيعاب دفقات شعورية غير مسيطر عليها ولا شكل لها . فيما يحتاج تفكير منظم إلى صيغ تعبيرية أشد انضباطاً وأكثر اعتناء بالتفاصيل . وإذا كان نص

الكاتب لا يمنح مفاتيحه للقارئ غير السوري فلأن مفاتيحه شعورية ، لا «يَلقفُها وهي طايرة» إلا الشركاء في التكوين النفسي ذاته . كما أن سمة اللااتساق التي رصدناها في نقاش الأستاذ الخطيب تزول تماماً حين ننتقل من مستوى الفكر الواعي والمفاهيم إلى مستوى الشعور والانفعال ، أو من السياق الظاهر إلى السياق الباطن . على المستوى الأخير ، ثمة ذعر واحد وتشاؤم واحد متجانس ، يتخلل صفحات الكتاب جميعاً .

حال «الوعي الوطني» السوري

في الختام ، الكتاب نتاج ومؤشر على تدهور في الوعي الوطني السوري العام . لا يتماهى السوريون في الدولة . والتماهي الثقافي متراجع ، وهو ينعقد على أي حال على العروبة لا على السورية . والتماهي بـ«سورية الأسد» عنصر تفريق ، وليس تقريباً للسوريين من بعضهم . ضعف الوعي الوطني يتسبب في قوة أشكال الوعي غير الوطنية ، سواء كانت فوق وطنية كالعروبة (والكردية والقومية السورية) والإسلامية ، أو دون وطنية كالطائفية والعشائرية وتشابكاتهما المتعددة . هذا يحث على التركيز على الثقافة الوطنية والقيم الجمهورية من مساواة وحرية وأخوة ، في مواجهة الطائفية والنزعات دون الوطنية ، كما في مواجهة مخاطر الهيمنة الخارجية ، بدلاً من التقوقع على الذات واجترار المخاوف والتشاؤم . ولا ريب أن التطلع إلى مجتمع لا يتفاوت فيه الناس بسبب حيثياتهم القرابية والدينية والمذهبية والإثنية هو مثال جدير بالمثقفين الديمقراطيين ويستحق الكفاح من أجله . غير أن الانطلاق منه دون الاعتناء بشروطه الموضوعية لا يُنجِب معرفة ولا نضالاً وطنياً بصيراً . إنه وصفة للعجز والتبعية .

إعادة رسم الخرائط العقلية والسياسية أكثر عقلانية وإنسانية ووطنية من أي بدائل تحاصر السوريين بثنائيات شالّة لا تخدم إلا دوام الوضع الراهن . وهي بالتأكيد أولى بالاشتغال عليها من «إعادة رسم الخرائط» الجغرافية .

دمشق ، تشرين الثاني ٢٠٠٦

-٩-

الماهية والكراهية:
الأديب الفصيح ضد «الرِّعاعة الأمة»

حين كان سليم بركات في الإعدادية، في النصف الثاني من ستينات القرن العشرين، اضطر تلميذان يهوديان في مدرسته إلى «دفع الجزية للإسلام»، بتلقي تعليم ديني إسلامي، لأنه لم يُتَح لهما تعلّم ديانتهما، ولم يشأ تعلّم المسيحية. ومن ذلك وما يشبهه، كان أن «عادا»، حين سنحت الفرصة، إلى «بني جلدتهم». واليوم، بعد أربعة عقود ونصف، تحاصَر كنائس الأقباط في مصر من قبل مسلمين بذريعة حشدهم أسلحة فيها لتفتيت الدولة و«استجلاب الأجنبي الصليبي». وبينما أتحف «الغرب المسيحيُّ» «المسلمَ المهاجرَ» إليه حريةً وحقوقاً وكرامة وعدلاً من نوع ما يوفِّر لأهله، يعضُّ «المسلم» اليد المُتحِفة؛ علماً أنه لا يجري تمكين «المسيحي» في «بلد المهاجر المسلم» من «بيع الخنزير» أو «إدارة ماخور» أو «تشريع زيٍّ مُنحسرٍ عن عورة» أو «بناء كنيسة». وفي العراق يُعتدى على المسيحيين. وفي الجزائر فُرِض على مسيحيين الصومُ في رمضان، ومع ذلك يزعم حاكم «من بعيدِ الجنوب العربي» أن «الغلواء في الدين» وافدةٌ. والمسلمون «يذبح واحدهم الآخر» رغم وحدة مِلَّتهم، فقد سقط في باكستان بضعة قتلى وبضعة جرحى بسبب تنازع على من يؤمُّ الصلاة في مسجد. ثم إنه معلوم أن الرئيس الأميركي السابق جورج بوش «مكّن عراقياً من قذفه بالحذاء»، فيما «لم يتجرّأ عربي (. . .) أن يقذف شرطياً بنظرة من غير أن يختفي القاذف». ومع ذلك فقد اكتشف «أمناء البطولة العربية» في الحذاء «أملاً باستعادة الشرف المهدور»، ويدافع «أمناء النفاق

العربي» عن الحذاء ، «آخر رمية في قوس أُمهم المكسورة» . وفوق هذا كله يُغدِق «العربي» كَرَمه على «خادمات من آسيا» بغرز المسامير في أجسادهن . وبين «جزائر المليون شهيد» و«مصر الأهرامات» نشبت حرب «داحس وغبراء إعلامية» ، وكادت تشتعل بينهما حربٌ حقيقية «بوقود من ركلات اللاعبين ، وكرة مطاط أو جلد محشوة هواء» . ورغم أنه «لا عربي ، في موطن ، يشبه الآخر إلا بنفاق التاريخ في التوحيد» ، ورغم نسيانهم «لواء إسكندرونة والأهواز وطنب الكبرى والصغرى وخليج فارس» ، يلعن العرب سايكس وبيكو ، المستحقين بالأحرى للشكر . و«كعادة العرب تتغازى وتتسالب» ، كان حاتم الطائي عائداً من إحدى غزواته ، فصادفه شاعر لا يعرفه ، علم منه حاتم أنه (الشاعر) يقصده ليمتدحه بقصيدة . ولقد تدبر حاتمٌ أمر أن يُسمِعه الشاعر القصيدة ، فكان أن استحسن ما سمع ، فوهب الناظمَ «سرية من النوق العصافير» كان انتهبها في غزوته . وزبدة هذه القصة أن العربي لا يجود إلا بما يسلبه من غيره . وعليه ، فليس للمسيحي (ربما العراقي أو المصري أو السوداني . . .) إلا أن ينتظر غزوة عربية «تستفحل منها حال الأمصار كلها ، كحال أهل دارفور في السودان ، وجنوب السودان» ، فربما يتكرمون عليه ، حينها ، بشيءٍ مما غنموا!

هذه أطراف من «أخبار» وأحكام متناثرة ، حبكها الروائي والشاعر السوري سليم بركات ، في نص بعنوان «إنها ليست الأندلس يا يسوع» ، نُشِر في «ملحق النهار الثقافي» في ٢٠١٠/١٢/٥ . ولا يبدو أن هناك مناسبة محددة لهذا النص المكتوب بلغة لاهثة ، منفعلة ، كارهة ، يرسلها بما أوتي من بلاغةٍ كاتبٌ لم يعرف عنه اهتمام مخصوص بقضايا حقوق الإنسان والمساواة بين الناس والحريات العامة وحقوق الأقليات .

الشرّير المنزلي

ولا يوحّد مواد هذه الكشكول المتنوع غيرُ الشرير المسؤول عن سلسلة الأفاعيل القبيحة تلك ، والمستحق لضغينة الكاتب وتشنيعه . وللشرير هذا

تحديدان حاسمان ، «الدين المختار» ، الإسلام ، و«العرق المختار» ، العرب . ولا يمتنع الأديب المعروف ، المقيم في السويد منذ عقد ونصف ، عن محاولة شرح الأوضاع التي تحيل إليها هذه النثرات الملمومة من هنا وهناك ، بلغة تاريخية أو اجتماعية فقط ، وإنما يُصرُّ على أنها تنبع من ماهية المعنيين ، من صميم ثقافتهم ودينهم ، ومن «أمِّ مكانهم وأبيه» . يتكلم مُترسِّلا على أشياء عمّت «من بحر عدن إلى مغارب الشمال الأفريقي» ، ويتقافز من «القامشلو» في سورية إلى مصر والعراق والسودان والجزائر و«خليج فارس» و . . . باكستان . ومن أيام حاتم الطائي إلى قاذف الحذاء الذي يبدو أنه يَشْغل باله . ويتحرك نصه كله في فضاء دلالي يُهيْمن فيه الثابت واللامتغير . تتكرر كلمة «أرض» ، مثلا ، ١٢ مرة في سياقات تشير إلى سورية أو إلى مصر أو إلى عالم الإسلام . . . وتتكرر كلمة جغرافيا ٦ مرات ، في سياقات تحيل إلى العرب أو الإسلام أيضاً . ويتواتر الكلام بالمفرد المُعرّف على المسلم والعربي (وليس على عرب ومسلمين) ، وعلى الغربي والمسيحي (لا على غربيين ومسيحيين) ، كما لو أنهم عَيِّنات تمثيلية من جنسٍ عام مماثل لذاته دوماً . ويجري الإلحاح بقوة على الدين والعرق ، بينما تختفي تعابير مثل مجتمعات وطبقات ودول وعلاقات دولية وبنى اجتماعية ، واقتصاد . الواقع أن المدرك الأخير يَرِد مرتين ، لكن في سياق نفي أن يكون له ضلِعٌ في تفسير «كرم العربي مُغدقاً على خادمات من آسيا» ، أو في شرح «كراهية الغربي (. . .) للمهاجر المسلم» ، الكراهية التي يبلغ من عدالة الكاتب أن يفتح قوسين كبيرين لينفي عنها صفة الإطلاق (النفي مُحِقٌ طبعاً) . وهو لا ينفي كلامياً «صراع الحضارات» والثقافات لوهلة ، إلا كي يجعله «صراع مختارين» ، ثم يعيده إلى «تعارض الثقافات» . وهذا مبلغ من العلم يستعصي مناله ، والحق يقال ، على مفسري الماء المجتهدين .

وعدا انشغال الكاتب بتفنيد الحجة الاقتصادية ، ينهمك أيضاً بدحض حجة من يقول إنه كان على «الأميركي» (بالمفرد المعرّف أيضاً) أن يعمل على حماية «المسيحي» العراقي ، وإن تقصيره هو المسؤول عما حل بهذا «المسيحي» .

الحجة أتفه من أن تستحق تعليقاً . لكنها أيضاً من النوع الذي لا يجده المرء إلا في أسوأ المنابر ، وعند أسوأ الكتاب والمتكلمين . كاتبنا يلتقط حججاً من مستوى القصص التي حشدها ، ويجعلها عَلَماً على ثقافة ودين و«عرق» . وإذا اعتمدنا عليه وحده ، لن نعلم أبداً أن هناك عرباً أو مسلمين أدانوا ، مثلاً ، مجزرة كنيسة سيدة النجاة (٣١/١٠/٢٠١٠) ، ووقفوا إلى جانب ضحاياها . وهو ، بالمناسبة ، لا يعرض أي حادث أو واقعة باسمها ، وفي إطار زماني أو مكاني واضح . تبدو نتف الحكايات المومأ إليها في النص واقعة في «زمان أصلي» ، بل أخطاء أصلية هي ذاتها ، وليست حوادث عينية جرت في سياقات عينية ، يقتضي الفهم تفصيلها ، ويوجِبه .

ولعل العربية المتصلّبة التي يكتب بها الأديب الفصيح تقف حائلا بينه وبين تفاصيل الواقع ونثرياته . وسأعود إلى هذه النقطة .

ويجادل الشاعر والروائي سليم بركات ضد حجة أخرى من المرتبة نفسها ، قيمة ودلالة : زعْمُ متكلّم في «فضائية ابن لادن» (قناة «الجزيرة» في ما يبدو) أن الأميركيين يدفعون ، بالاغتيال ، المسيحيين إلى هجرة بلدهم للبرهنة على «نهاية التسامح الإسلامي» . تافهٌ هذا الكلام . لكن يمكن لمن يشاء أن يجمع ما لا ينتهي من أمثال هذه التفاهات من بحر الإنترنت ومن الفضائيات المتكاثرة . وكان في وسع صاحبنا أن يلجأ إلى معهد ممري MEMRI الأميركي ، المختص بتسقُّط أسوأ تصريحات العرب والمسلمين ومواقفهم ، ضد اليهود والأميركيين بخاصة ، وتعميمها على حكومات وبرلمانات ومراكز أبحاث في الغرب ، تأليباً لها على أولئك الأشرار ، أقول كان في وسعه أن يفعل ذلك بدل استهلاك أعصابه بالتفرج على «فضائية ابن لادن» . وفي الغرب هناك إعلام مُسفٌّ يوصف بالتابلويد ، وآخر أشد إسفافاً يوصف بإعلام المجاري . والتفرغ لهما يعطي صورة عن العالم مغايرة لتلك التي تتحصل من متابعة إعلام أقل انحيازاً وتمركزاً حول الإثارة .

ويُحامي مدير تحرير مجلة «الكرمل» سابقاً عن «ريبة الغربي من المسلم» ،

هذا الذي يُحتمَل أن «ينفجر جسده في طائرة أو قطار» . ينافح أيضاً عن هواجسه (الغربي) «أن يطالب ذات يوم بوجوب صومه -هو المسيحي- وأن «تحتشم» نساؤه» . من غير المحتمل أن الكاتب اخترع هواجس «الغربي» هذه ، فاليمين الغربي يوفر «ربرتواراً» واسعاً وغنياً بالتفاصيل عن مخاطر الأسلمة الوشيكة لأوربا ، ويمكن أن يستظهره من يشاء . وفي نص بركات ، كما في نصوص اليمين العنصري الأوربي ، يبدو أن المسلم الذي يفجِّر نفسه ويتطلع إلى فرض الشريعة في الغرب هو المسلم الحقيقي ، وأن العربي الأصيل هو من يغرز المسامير في أجساد الخادمات الآسيويات . وعليه ، لن يكون غرزنا المسامير في أجساد خادماتنا المنكودات شيئاً يحتاج إلى تفسير ، فهو سجيتنا الطبيعية ؛ ما يحتاج إلى تفسير بالأحرى هو ذلك الامتناع المستغرب من الباقين منا عن «إغداق» مثل تلك «المكرمة» عليهن . ولعلنا خارجون من «ملة الإسلام» إذا لم نفكر بتفجير أجسادنا في طائرات الغربيين أو قطاراتهم . فالتفجير منبثق من كياننا بالذات . «هو الرسالة» ، على ما يقول الأديب المثقّف في مقطع آخر من ردحيّته عالية النبرة . لكن أليس هذا بالضبط هو ما يقوله ، أيضاً ، أسامة بن لادن الذي تثير فضائيته سخط كاتبنا؟ وله ، بعدُ ، صحبة طيبة في أمثال دانيال بايبس الأميركي وغيرت فيلدرز الهولندي والمرحوم يورغ هايدر النمساوي وأضرابهم . ولا ريب أن الأصل في هذا اللقاء هو «منهج» تفكير الرجل ، المنهج الماهوي المزدهر عالمياً ، وعربياً أيضاً ، منذ نحو عقدين من السنين . أعني تفسير التاريخ بالماهيات ، والسياسات بالهويات ، وأوضاع المجتمعات بطبائع متأصلة ، ينساق من هم أشد تكرساً للكراهية إلى وضعها في جينات المعنيين ، أي في عُنصرهم . وهذا هو بالضبط الأساس الإبستمولوجي للعنصرية . وعن هذا الأساس ، لا عن غيره ، تصدر الأحكام العنصرية لبركات على المسلم والعربي . لا يلزم للحكم بالعنصرية على ممارسة ثقافية أو سياسية أن يكون مكتوباً على جبينها أنها عنصرية . ما من عنصري ينقش على جبينه شعاراً كهذا . والأديب سليم بركات ليس استثناءً عن هذه القاعدة العامة .

ووفقاً لهذا «المنهج» ، تنبثق الأفعال الشريرة من فاعليها انبثاقاً طبيعياً ، بلا تدبُّر منهم ولا تروٍّ ولا إعمال فكر . ليس هؤلاء فاعلين ، بل هم مَحالّ للفاعلية . لا يمارسون الشر ، فيوصفون بأنهم أشرار ، فيكونون أشراراً . إنهم أشرار ، يمارسون الشر لأنه لا يمكن أن يصدر عنهم غيره . قد يصح القول إن الشر يمارسهم . لكن إن كان الأمر كذلك ، ويبدو أن شر المسلمين والعرب كذلك ، فكيف يُدانون؟ وهل لإدانتهم معنى يفوق معنى إدانة زلزال أو إعصار أو سمكة قرش؟

غير أنه لا وجاهة لانتقادات كهذه حيال نص هو إعلان كراهية متشدِّد لا أكثر ولا أقل . في مقالته المنقودة ، الرجل مناضل عنصري محرِّض ، وما يهمه هو نصرة قضيته في الحثّ على كراهية مكروهيه . وهذا الضرب من النضال انتهازي بدرجة تناسب حِطّة ما يدعو إليه من مبدأ ، فلا يأبه بالتناقضات ، ويجد كل ما يُسعِف لخدمة المبدأ طيباً ومرغوباً . ولهذا يستطيع أن يجمع بين إدانة أشراره كما لو كانوا أحراراً ، وبين تقرير شرّانيّتهم الجوهرية ، الطبيعية ، التي لا يد لهم فيها .

أمُّ العلم وأبوه

على أن الرجل لا يترك لنا أن نستنتج منهجه الماهوي أو «الطبائعي» استنتاجاً . هو يُصِرُّ بجلاء على أن شيطان العدوان على المسيحيين «من صناعة أم المكان وأبيه» ، وأنها «كراهية تُلمَس مكتملة الجوارح ببلاغة التربية قروناً ولم يأت بها الأميركي محمولة على دبابة» . ويلح على أن هذه «الكراهية المُستحدثة من أرقها القديم صناعة منزلية» . وأنها «تدبير منزلي» . وواضح أنه يجهد نفسه لإشباع المدركات الشارِحة (أم المكان وأبيه ، المنزل وتدبيره ، التربية وبلاغتها العابرة للقرون) بدلالات ماهوية ، أصيلة ، وراثية ، وراسخة ، مثل «الأرض» ومثل «الجغرافيا» . «أم المكان وأبيه» ليسا داخلاً اجتماعياً تاريخياً ، يمكن شرحه بلغة الاجتماعيات ومناهجها ، السوسيولوجيا والاقتصاد والسياسة وعلم النفس والديموغرافيا والجغرافيا السياسية ، بل هو عالم كائنات أرسطية ثابتة ، لا تتغير .

ومنزلنا الذي يتفسّح العنف في جنباته ، ويندلق منها إلى منازل غيرنا ، لا يبدو مسكوناً بمجتمعات وبشر عيانيين ، بل بأرواح شريرة وماهيات ساكنة لا تتغير بدورها .

وأرفع ما نجده من شرح لأصول صناعة «الشيطان» المنزلية هو التالي : «كان الأمر في علنٍ ، تحت الأبصار المتغاضية ، مذ ذهبت ظنون السلطان إلى أن «التلهي بالله» عن الماجريات في أمور «القطيع» ينشئ حالاً من «ركود» المساءلة في حقوق الإنسان» . و«الأمر بتبسيط هو من صلب النظر فيه [بديع!] ، «نزوع المختارين» إلى التسيِّد حكماً وأحكاماً» . وإذ يحتكر «المختارون» هؤلاء «حصانة القدسي» لدينهم ، ينزعونها عن دين غيرهم . أما الكلام على «التسامح» فهو «نفاق» يسترُ «هدنة» يُباح خلالها التصالح مع «الآخر» على «مصالح وفوائد اشتراك» ، إلى حين يأخذ «أحد المختارين بقسط يقينه بالأوحدية على وجوب التغليب» . باختصار ، العنف متولد من منهاج التربية المغلّب للعنف . وهذا متولد عن دين «آخريّ النسخ» (ناسخ لغيره ، لا لذاته ، على ما يبدو أنه يفترض بالأديان أن تكون) . والأصل في العدوان اعتقاد «القطيع» بأنه «مختار» بحكم نهائية دينه (كونه الدين الأخير) ، وانفراده بالأفضلية عند الله . و«أمراء جماعات التكفير» (بعد قليل «أمراء الدم» ، وبعد قليل آخر «أمراء القتل») الذين يطيحون «الهدنة» ويقوضون التصالح هم الممثلون الأصلح لهذه العقيدة ، ولمجتمعاتنا ذاتها .

كان يمكن أخذ هذا الكلام بشيء قليل من الجد لو جاء في سياق محاولة شرح آليات التحريض والتعبئة السياسية الدينية ، أو لو كان عنصراً تحليلياً إضافياً في تناول واسع لأصول العنف الإسلامي المعاصر . أما أن يكون هو الشرح وهو التحليل ، فهذا ما لا يُقبل من طالب جامعي في سنته الأولى . ووفقاً لهذا «العلم» ستبدو مجتمعاتنا المعاصرة إسلامية بمعنى جوهري ، تستشير كتبها الدينية من أجل كل حركة وسكنة تأتيها . ولفهم الشؤون السورية ، مثلا ، يلزم ويكفي أن نقرأ القرآن . كان إدوارد سعيد سخِر من تفكير كهذا ، ازدهر بعد

١١ أيلول في الغرب . لكن إدوارد سعيد من مفكري «الرعاعة» ، «الأعراب» ، كما سيتفضل بالقول الشاعر سليم بركات .

وإنما لذلك ، أعني لأن بركات إنما يردحُ ويُعيِّر ، لا يُجدي في الرد عليه القول إن عالم المسلمين ، العرب منهم بخاصة ، في أزمة حقيقية ، عميقة ومركبة ، وإن اضطراب هذا العالم وتَفجُّره ضد نفسه وضد غيره أوجهٌ لهذه الأزمة التي يمكنها أن تكون فرصة لتأسيس جديد . لا يجدي ذلك لأن الرجل عيّابة ردّاحة ، وليس طالب شرح .

لنقل شيئاً مع ذلك . ترى ، لماذا لم يظهر ، إلا قبل ٣٥ عاماً ، أن «الجهاد» هو «الفريضة الغائبة» في الإسلام؟ وهل من المحتمل أن حقيقة كبرى من حقائق دين المسلمين لم تُعرف إلا في مصر في يوم ما من أواسط سبعينات القرن الماضي؟ هل يُحتمل ، مثلاً ، أن لهزيمة حزيران التي كانت وقعت قبل سنوات دوراً في ذلك؟ أن «الهدنة» هي عموم التاريخ في الواقع؟ لا أميل إلى رد بَلبالِنا المعاصر إلى تلك الهزيمة الكارثية . أذكرها من باب الخروج قليلاً من عالم الطبائع والماهيات الخانق إلى شيء من العالم الواقعي ، وكذلك لأن صاحبنا ذكرها . وقد فعل بطريقة يتفصَّد منها صديد الكراهية المُعتَّق : يقول إنها الحرب التي «ربح فيها عبد الناصر ، بالهزيمة ، شعوباً تتضور وَلهاً إلى الهزيمة في صورة زعيم معبود» . كم محبٌّ قلب أخينا!

وانظر ، بعدُ ، تُحفة العشق الصوفي هذه في تفسير حال أهل دارفور وجنوب السودان : «خسروا [العرب] الأندلس هناك بعد غزوها ، فأرادوا «تصويب» خسارتهم» بقتل الدارفوريين! أما الرد المُفحِم على إرادة تصويب الخسارة هذه ، فهو : «لكن الأرض ، هنا ، ليست أندلسهم يستردونها من مسيحي لم يغزُها مذ كانت له بيقينها طوع يقينه» . ماذا تتوقع من الغزاة يا صاحبي؟ ها هم يفرضون نقاء دينهم المختار وعروبتهم المختارة ، في «أرض لم «تتكلم العربية» قبل الغزو العربي ، وهي لا تتكلم قط إلا لغة نفسها» .

قط!

منهجُ العاميّ

وتظهر الكراهية مُجسّمة ومضاعفة حين لا يَرِد ذِكر اليهود ، مثلاً ، في نص صاحبنا إلا في سياقات إيجابية . بعدما «ربح» عبد الناصر حرب حزيران ، خسر «أهل قامشلو» إبراهيم اليهودي ، «أكثر الممرّضين شهرة» ؛ ومثله اختفى «عمداء العطارين من سوق اليهود» . ومثل اليهود ، المسيحيون ، المحليون منهم والغربيون . ولعل عنوانِ المقالة ، «إنها ليست الأندلس يا يسوع» ، يحيل إلى تفاعلات مرغوبة ضمن كيمياء الهويات التي يُفضِّل بركات الاندراج ضمنها ، هذه الكيمياء التي نعرف أنها تشغل بالإشارات والتلميحات والإحالات الخفية ، والتواطؤات والتملّق ، لا بالأفكار الواضحة ولا بالمفاهيم العقلانية . أما «المجتمع الأمي» فيخصه المثقف الأديب بعبارات تستدر دموع العين عِرفاناً : لقد «قرر حماية الأقلية المسيحية ، في هذه الجغرافيا العربية» . وبإزاء هذه العواطف الدفّاقة على «اليهودي» و«المسيحي» و«الأمي» ، لن يظهر شيء إيجابي يخص «المسلم» و«العربي» . الواقع أن الكاتب يحرص على تجريدهم تماماً من الإنسانية . إنهم «طائرات متفجرة» و«أحذية متفجرة» و«أجساد متفجرة» . هذه رسالتهم . قُضي الأمر . في المقابل ، «لم نسمع بيهودي ، أو مسيحي ، أو بوذي ، حمل «نكِال» يقينه قنبلة في الجيب إلى سوق بلد مسلم» . كم صحيح! يبلغ من لاعقلانية رِعاعة فلسطينيين وعراقيين وأفغان أن يتركوا طائراتهم الإف ١٦ في مرابضها على حاملات الطائرات ، وأكداساً من قذائف اليورانيوم المنضّب في مخازنها ، وأمهات قنابل تزن أطناناً ، ورؤوساً نووية بالمئات . . . ، يتركون تلك الذخائر النفيسة ليفجروا أجسادهم وأحذيتهم! وبدل أن يستخدموا طائرات دون طيّار تقتل بأناقة وتجريد تامين ، بملء التجرّد والنزاهة أيضاً ، دون أن تبلغ رائحة الدم أنوف القاتلين ، دع عنك أنفاً رهيفاً في أسوج ، يختارون القتل الفائق الملموسية ، حيث تختلط دماؤهم بدمائهم ، أو بدماء بؤساء مثلهم ، ولا تطال إلا في القليل النادر أجساد أعدائهم . مُتخلِّفون . مقيمون على نمطٍ لإنتاج الموت مُفَوتٍ . على وُرشٍ بدائية بالكاد تنتج القتل وتوزعه بالمفرق ، بدل الإنتاج

الجماهيري الواسع النطاق ، الذي يطال عشرات الألوف ومئاتها ، والملايين . «اليهودي» و«المسيحي» لا يفعل ذلك . جورج بوش لم يُزنِّر نفسه بحزام ناسف ، ويفجره في أفغانستان أو العراق . ولم يفعل شارون في غزة أو جنين .

ظاهرٌ مرة أخرى أن تفكير أديبنا متمركز حول الهويات والأديان ، يُعرِّف الناس بأديانهم الموروثة ، لا بأوضاعهم الاجتماعية والتاريخية . ولقد سبق القول إن له شركاء يبدون متناقضين : الإسلاميون المتشددون واليمين الغربي . أضيف هنا إن هذا هو المنهج العامي في التفكير . يمكن تعريف الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بالضبط بقطيعتها مع هذا الفكر العامي .

والواقع أن من بين عاميي التفكير هؤلاء عرب ، يثير ظهورهم على «فضائية ابن لادن» غيظ شريكهم في المنهج ، المثقف الأديب الشاعر سليم بركات . يغيظه بخاصة أن يُسخى عليهم بألقاب المفكرين ، ويبدو أن فضائية ذلك الإبليس المطارد تسخو دوماً بألقاب كتلك في غير موضعها . أأعرابٌ ومفكرون؟ كيف؟ ومن؟ «طه حسين ، إدوارد سعيد ، [عبد الكبير] الخطيبي ، [عبد الله] العروي ، [نصر حامد] أبو زيد»؟ «الرعاعة» هؤلاء «مفكرون»؟ ليسوا كذلك إلا «على تصريف الإنسان ، بإطلاق ، حيواناً مفكرا»[1] . إنسانيٌّ لا يُجارى المثقف سليم بركات!

ولا تبدو رِعاعية هؤلاء المذكورين شخصية . فالراجح أن صاحبنا لم يلتق يوماً بأحد منهم ليتوثق من رعاعيته . إنهم رِعاعة أصل ونسب ، بدلالة انتسابهم إلى «الرعاعة الأمة» ، كما أمكن للأديب المكين أن يقول بالحرف .

---

(١) من المحتمل أن بركات أراد أن أمثال طه حسين وإدوارد سعيد والعروي والخطيبي ونصر حامد أبو زيد . . . مفكرون ، وليس أولئك «الرعاعة» الذين يظهرون على «فضائية ابن لادن» . هذا على كل حال ما يُجادل دفاعاً عنه بعض أنصار بركات . لكن ليس في ذلك ، إن صح ، ما يُخرِج نقاش كاتبنا عن «المنهج العامي» ، الذي لا ينكر «العرق المختار» و«الدين المختار» إلا ليُثبّت «الرِعاعة الأمة» .

وعليه لا يُحتمل أن يكون بين هؤلاء «الأعراب» (من معجمه أيضاً) ، شعراء وروائيون أيضاً . ليس لأن الشعر والرواية يقتضيان ، بدورهما ، شيئاً غير كون الإنسان «حيواناً مفكراً» ، لكن كذلك بحكم النسبة والانتساب إلى «الرعاعة الأمة» .

والواقع أنه يمكن التمييز بين تنويعتين لمنهج الفكر العامي . تنويعة أولى تستخلص أحكاماً ماهوية (العرب كذا . . .) من مقدمات تاريخية (فعل عربٌ ، هنا أو هناك ، كذا ، في تاريخ كذا . . .) . النقلة غير شرعية معرفياً ، لكنها مميزة للتفكير العامي . هناك تنويعة أخرى ، أكثر عامية بعد ، تقرر منذ المبدأ ماهية منحطة لشعب أو ثقافة أو دين (السود ، اليهود ، الكاثوليك ، «العرق الأصفر» ، واليوم المسلمون ، والعرب بخاصة) ، فتجد أن كل ما يفعل المنسوبون إليه منحط . عنصرنا سيء ، فليس إلا طبيعياً ألا نفعل غير أشياء سيئة . هذه التنويعة هي الجديرة بأن توصف بأنها عنصرية . وإليها ينتسب «فكر» الشاعر سليم بركات .

إيديولوجية الفصاحة ومكر العربية

يبدو الرجل محتقناً ، يتميّز غيظاً ، يغصُّ بالكراهية ، ويحتمل أنه كتب نصه ليتخفف منها . هو الروائي المعروف الذي يفترض المرء أنه يحول انفعالاته إلى فن . وهو الذي قلما يكتب مقالات تتصل بشؤون عامة . ما الذي يخنقه؟ وكيف حصل أن خرجت انفعالاته خاماً ، حجارة ووحلاً ، لا شكل لهما ولا فن فيهما؟ وهل يقول التفجر العنيف لسليم بركات في نصه هذا إن الأدب لم يعد علاجاً لأزمات الروح؟

يبدو لي أن الكاتب ضحية لإيديولوجية عربية جداً : إيديولوجية الفصاحة . تقوم هذه على أن الفصاحة سمة للمفردات والتراكيب والمعجم ، وليس للمتكلم وتفكيره ونقاشه ونتاجاته الثقافية . الفصاحة إيديولوجية متمركزة حول اللغة ، وليس حول المتكلم ، وحول الكتابة أصلاً وليس حول الكلام . وهي

الإيديولوجية التي يستسلم لها بركات من حيث يظن أنه يخوض حرباً ، وينتصرُ . فإذا حذفنا الزخرف اللغوي الفصيح الذي كلّل به بلاغه الحربي لا يبقى غير تفكير عامي ، غثٍّ كل الغثاثة ، مُغرق في الابتذال ، لا يُغنيه شيوعه اليوم إلا بمزيد من العامية والابتذال . لا يطيق التفكير العامي التحليل المركب ، وحركية الظواهر الاجتماعية والتاريخية ، وتعدد المناهج في تناول تلك الظواهر ، وتناقض الإنساني ومأساويته . إنه تفكير سكوني ، يرتاح إلى الثابت والمستقر ، إلى الماهيات التي لا تتغير ، إلى «العرق» و«الدين» ، إلى «الأرض» و«الجغرافيا» .

وعدا التفكير العامي تبقى ، إن أزلنا البهرج اللغوي ، ثُفالة من سِقْط المتاع ، يتوفر «أمثالها مثايل» في مجاري شبكة الإنترنت ، ولها أبطال مختصون بالردح والتسفيه ضد الوحش ذي الوجهين نفسه : العربي/ المسلم .

عربية الكاتب في بيانه المشين عربية «ماهوية» إن صح التعبير ، وليست «وجودية» أو «تاريخية» ؛ وهي تحمل في طياتها صورة عالم بطليموسي ، منبسط ، فيه شرق وغرب لن يلتقيا على قول شاعر وروائي بريطاني ، زميلٍ لشاعرنا وروائينا ، مهنة وهوى ؛ وفي هذا العالم هويات مقيمة لا تتغير ، والزمان فيه مجرد تعداد سلبي لحركة أشياء لا تكف عن مشابهة ذاتها . وبينما يحتمل أن العربية الحديثة ، هذه التي نصارع لتنفتح على عالم التجربة الكثروي الفوضوي أكثر ، ليست منزهة من ظلال العالم البطليموسي ، فإن عربيةً تُزايِد على تاريخ العربية الحديث تحت راية الفصاحة لن تجد حولها وفي جوارها غير الماهيات والأجناس والأعراق . هل من المحتمل ، تالياً ، أن «فكر» كاتبنا لا يعدو أن يكون استظهاراً لمنطق مبطنٍ في العربية ، يُلقيه في وجه العرب دون غيرهم؟ أم لعله مَكْرُ العربية بمغرور سيءِ النية ، لا يتمكَّن منها إلا كي يتوسّلها عدة حرب على أهلها؟

في ختام هذه المناقشة، أود أن أثبِّت نقطة منهجية إضافية. ثمة ارتباط راسخ بين منطق الماهيات وبين الكراهية والتحريض على العنف. الكراهية والتحريض يتأسسان من الناحية المعرفية على التفكير الماهوي حصراً، هذا الذي يفسر أحوال المجتمعات والشعوب بالعرق والدين والثقافة. الأمر بديهي: منطق الماهيات هو منطق العناصر، أي منطق العنصرية. وبصورة نسقية يقود هذا الضرب من التفكير إلى تغذية العداوات والضغائن، وإلى تشجيع التمييز العنصري والعدوان، ولا يقود إطلاقاً إلى التفاهم والمودة والاحترام بين الناس أو الجماعات. في المقابل، اقترنت الحداثة بالعلوم الإنسانية التي هي مباحث متنوعة لفهم الإنسان ككائن اجتماعي تاريخي. اقترنت أيضاً، في المبدأ والأساس، برفض العنصرية وتقرير المساواة الجوهرية بين الناس، وأسست للاحترام المتبادل بينهم، أفراداً وجماعات وأمماً وثقافات. ليس هذا انحيازاً أخلاقياً أو تفضيلاً إيديولوجياً من قبل المثقف الحديث، بل إن له أساساً إبستمولوجياً يتمثل في تفسير الإنسان بواقعه وأوضاعه وشروطه الاجتماعية والتاريخية. وإذ تنفي الإنسانيات أن عرقاً ما أو شعباً ما أو ديناً ما مختارٌ أو متفوق على غيره، فإنها تنفي بالمثل أن شعباً ما أو عرقاً أو ديناً ملعونٌ أو «رِعاعة»، على ما فعل الكاره المتمكِّن سليم بركات، مُدرِجاً نفسه في علاقة وجهٍ وقفا بمنقوديه. النقيض الحقيقي لـ«العرق المختار» و«الشعب المختار» و«الدين المختار» ليس «الرعاعة الأمة»، بل الإنسانيات المؤسسة على مفهوم وحدة الإنسان، وتساوي البشر في الجدارة الإنسانية والحضارية.

ولا يقتصر أثر الفكر العامي، الذي أظهر الشاعر الروائي سليم بركات تضلُّعاً مرموقاً فيه، على تسفيه جماعات وإفرادها عن غيرها باللعنة، بل يتعداه إلى النضال من أجل رفع الحمايات الأخلاقية والرمزية عنهم. من يأسف للتخلص من أجساد متفجرة وأحذية متفجرة؟ من «رِعاعة» تعض الأيدي التي أتحفتها بالعدالة والحرية؟ من كائنات عادتها التغازي والتسالب؟ الاغتيال

المعنوي يمهد للاغتيال المادي لا لغيره . فهل ينبغي الانتظار إلى حين يُذبح الملايين من «القطيع» (من معجم الشاعر) حتى يُهتك قناع هذا التفكير العامي العنصري؟ أو يُعترض على هذه الموجة الفكرية الأشد ضحالة والأحط أخلاقية والأكثر تطرفاً في منزعها اليميني العدواني من كل ما عرفنا طول قرنين من الزمن؟ أم لعله لا يكفي حتى قتل الملايين ، ما دام لا يُلحظ أصلاً بفضل دقة صناعة القتل ، ورُقيِّها وأناقتها ، وبريقها الذي يخطف الأبصار؟

دمشق ، كانون الثاني ٢٠١١

القسم الثالث

زمن الغيلان



-١٠-

الغيلان الثلاثة وأزمة الثقافة العربية: مقالة غير عقلانية

القوى الثلاث، الدولة والدين والمُركّب الغربي- الإسرائيلي، التي يتشكل من تفاعلها العالم السياسي والثقافي والنفسي للعرب المعاصرين، تَظهَر في هيئات غولية وخاصة (مقابل إنسانية وعامة). ستعمل هذه المقالة على تعريف «التغوّل» أو التحوُّل الغولي، وتتقصى أصول الهيئات الغولية، وتقول شيئاً عن العلاقة المحتملة بين ثلاثي الغيلان، وعما ينهض في مواجهتها من مقاومات، ثم تحاول الكشف عن المعنى الثقافي لنشوئها، أو إظهار دلالتها على أزمة كبرى في نظامنا الثقافي، أُسميها الأزمة الغولية.

تغوّل الدولة

منذ ثمانينات القرن العشرين، أخذ النقد السياسي العربي يتداول تعبير «تغول الدولة». الصيغة معبّرة إذ تشير إلى تحول نوعي مَهول في تكوين الدولة، خرجت بمحصلته من إمكانية التدبُّر الاجتماعي، وأخذت تفتك بمحكوميها بـ«وحشية» يمتنع تسويغها على أرضية ما تواجهه هذه الدولة من خصوم داخليين. كان في سويّات التنكيل بالمجتمعات المحكومة ما يتجاوز تحدي الروابط الإنسانية والوطنية إلى ما يشبه تلذذاً مجنونا بالفظاعة، وما يتجاوز معاقبة خصوم سياسيين إلى إقامة صناعة إرهابية كاملة وواسعة النطاق، تتفنن في الانتقام وترويع المحكومين كلهم. ولقد استمر عمل بعض أبشع مصانعها، سجن تدمر السوري مثلاً، عقدين من السنين وأكثر.

ولعل في أصل تغول الدولة إرادة جمع ما لا يجتمع : الطوارئ والدوام ، الدستور والاستثناء ، الخوف و«الأمن» ، الجمهورية والسلطان ، البشرية والخلود . ولأن هذا الجمع ممتنع أو غير معقول ، فإنه لا يتحقق دون عنف بلا حدود يقتضي أن تنفلت «الدولة» من أي عقد أو عقل ، أي دون أن تُجنَّ أو تُؤلِّه نفسها . لا شيء ممتنع في عين الإله ، ولا يعرف الجنون معنى للممتنع ، وكذلك لا تطور الجمهرات المرتاعة ، المعزولة والمتقطعة الروابط ، مفهوماً مشتركاً للممتنع أو غير المعقول . ودون مفهوم اجتماعي للمعقول وغير المعقول ، يغدو كل شيء ممكناً ، ويتعذر توقع أي شيء . تُمسي الحياة سلسلة من النوازل التي لا يمكن التنبؤ بها أو تَوَقّيها أو التأثير عليها .

ونتكلم على دولة غول بالضبط بسبب تحطم مفهوم المعقول السياسي ، جملة الأعراف الاجتماعية والثقافية والأخلاقية غير المكتوبة (فضلاً عن أي قواعد مكتوبة) التي تُعرِّف المقبول وغير المقبول سياسياً ، فتشكل ضابطاً خفياً لسلوك الأطراف السياسية ، وأساساً للتوقُّع السياسي الرشيد ، ومعياراً للعادل سياسياً . ولكونه بمثابة تفاهم على أصول جامعة لا يباح تجاوزها إلا في أحوال خاصة مفهومة ، فإن المعقول السياسي يحمي حياة الناس ويشكل ضمانة ضد تبديدها . إنه «الدستور» الضمني الذي يتعين أن تبنى دساتير الدول في أي يوم عليه .

والحال إن مجتمعاتنا المعاصرة تفتقر إلى مفهوم عام للمعقول السياسي ، وليس ثمة قواعد مكتوبة أو غير مكتوبة تحدد المقبول سياسياً . أصول ذلك قديمة نسبياً ، تعود إلى عصر التنظيمات العثماني وتقوض الدولة السلطانية ونظام مراتبها التقليدي الراسخ . وفي محلِّ هذا النظام لم يتشكل تقليد جديد ومعقول سياسي عام . هذا واقع الحال اليوم .

ولقد كان منتشراً في ثمانينات القرن العشرين ، في العراق وسورية بخاصة ، الشعور باستهوال الحال وخروجها على المعقول ، وكذلك العجز عن الفهم والتوجه ، بدرجة تفوق العجز عن التأثير على مسار الأحداث المنفلت من

أي ضبط . لم تكن إباحة الحياة وحدها ما تحوز طاقة ترويعية رهيبة ، بل بخاصة عدم توفر مخططات إدراكية تتيح عقلنة هذا الهول ، أو إدراجه في منطق عام يمكن تشكل أكثرية اجتماعية حوله . للفهم مفعول أمني (نزع غرابة الأشياء وبرّانيتها أو برّيّتها ، وتنمية ألفتِنا بها) ، وفي وسع فقدانه أن يكون مُزلزِلاً أكثر من مادية الهول ذاته . ذلك أننا في مثل هذه الأحوال «نفقد صوابنا» ، فلا نعرف كيف نتوجه ، ولا أين نحتمي ، ولا من أين تأتينا الضربات التالية ، ولا إلى أين تسير الأمور .

وعلى هذا النحو يعيش المحكومون شرط انكشاف عام ، دون حمايات قانونية أو سياسية أو ثقافية ، مجردين من القدرة على الاعتراض أو على التماسك ، وممنوعين بخاصة من تشكيل هوية اجتماعية مشتركة ، أو بناء مشتركات وطنية واسعة . ويجري تعطيل الفارق البنيوي بين الخاص والعام ، بما يمنح هذا سلطة لا نهائية على ذاك . كل شيء يغدو عاماً ، أي مجرداً ومكشوفاً ومفتوحاً ، وفاقداً لأي حرمة أو ذاتية أو خصوصية . ويتمايز ضمن العام عامّان : عام مُحرَّم ، مُقدس ومحصّن هو عام الحاكمين الخواص ، وعام مباح ومبذول وبلا حصانة ، هو عامّ العوام . وبينما حياة الأولين فوق بشرية ، على نحو ما يشهد عليه قتل ما يتراوح بين ٥٠٠ و١٠٠٠ من المعتقلين الإسلاميين في سجن تدمر في حزيران ١٩٨٠ إثر محاولة فاشلة ، قد تكون مُفبركة ، لاغتيال حافظ الأسد ، فإن حياة العوام تحوز بالكاد قيمة نسبية ، لا تحول دون أن تباح وتلغى في أي وقت .

السجن والتعذيب والقتل سهل في مثل هذا الشرط . إنه شرط «الإنسان المباح» (جيورجيو أغامبن) الذي يعيش «حياة محضاً» ، عارياً من أي حماية أو حصانة .

ومن باب تألُّه الدولة ، ثمة عبادة الحاكم التي ازدهرت على نطاق واسع منذ سبعينات القرن العشرين ، قبل أن تمسي دين الدولة الرسمي الذي تُمارَس طقوسه بهوس عدواني في أوقات الأزمات ، وبشكلية ساهية في غيرها . وإذ هي

مفروضة بالقوة وخالية من أي محتوى أخلاقي ، وغير قادرة على الإعلان عن نفسها كدين ، فإن هذه العبادة لا تؤسس مشتركاً اجتماعياً . شرطها انعدام المشترك الاجتماعي بالأحرى .

لكن ما الذي يوحد بين الآلهة والغيلان ، بين التغول والتأله؟ إنه الخروج على القياس الإنساني ، أي على «الثقافة» . جميع الآلهة غيلان عدا من نؤمن بهم ، فنأمن لهم . نتكلم على الدولة- الغول لأنها منبع خوفنا العظيم ، لا يأمن أحد على نفسه في ظلها ، ولا حتى أعوانها .

تغوّل الدين

في الوقت نفسه تقريباً ظهرت علامات «تغول الدين» . على شكل عنف مادي منتشر لا ينضبط بغير حدود قدرة ممارسيه ، لكن أكثر على شكل تحكُّميّة قصوى ، لا تستوقفها معاني الممتنع وغير المعقول ، لا في المنطق ولا في الأخلاق ولا في السياسة . وبخاصة لا تأبه للتمايز بين خاص وعام ، على ما تشير أمثلة الحكم الإسلامي المعاصرة كلها . وليس غير التأله يكفي لتزول هذه التمايزات التي تحمي الحياة البشرية ، أو تضمن حرمتها واستقلاليتها . وفي أصل التأله ، هنا أيضاً ، إرادة أن يكون الدين دولة على ما يريد عموم الإسلاميين ، وأن تقام «مملكة الله على الأرض» ، على ما أراد سيد قطب ، وأن يكون حكم هذه المملكة «ثيوقراطياً ديمقراطياً» على ما تقرر للشيخ يوسف القرضاوي .

من أجل جمع متنافيات لا تجتمع ، كهذه ، لا تكفي قوة غير إنسانية أو فوق إنسانية ، يستمدها الإسلاميون من التألّه ، بل كذلك أن يتجرد الجمهور من حس العدالة والقدرة المستقلة على تقييم أوضاعه ، ما يعني عملياً خفض مرتبته إلى ما دون الإنسانية . أي يلزم أن تتداعى «الثقافة» بما هي نظام تمايزات مكتسبة بين المعقول وغير المعقول ، والممكن والممتنع ، والخاص والعام ، والكل والجزء ، والهدى والإكراه ، و . . . الدين والدولة . والمحصلة تشكل غولي ، راغب

في سلطة مطلقة سيدة مُبيدة ، ومُتّجه القلب نحوها بكُلِّيته .

وما يُهدر في هذا التشكل السلطوي الغولي هو البعد التحرري والإنساني المهمل للإسلامية المعاصرة (الاجتماعية بخاصة) ، أعني ما تنطوي عليه من قدرة احتجاج ومن روح تضامن لجمهور مُهمش واسع ، وما تُؤمّنه من ذاتية وكرامة وتكامل لكثير من المؤمنين ، وما تتيحه من إمساك بالحياة ودرجة من التحكم بشروطها لقطاعات من السكان ترى هذه الشروط تفلت من بين أيديها . على هذا النحو تعرض الإسلامية المعاصرة تناقضاً إضافياً بين نوازع إنسانية تُغذيها وبين تشكلات فكرية وسياسية سلطوية ، تصادرها وتسخرها لخدمة السلطة المطلقة .

ليست عقيدة «الحاكمية الإلهية» بخاصة غير تأليه للذات ما دام الله لا يحكم مباشرة ، وما دام الناس ليسوا آلات كاملة ، ذاتية الصيانة ومبرمجة إسلامياً ، وما دامت لهم نفوس تأمر بالسوء . ولا تبعد عن الحاكمية كثيراً عقيدة «تطبيق الشريعة» التي تُلزِم الدولة بـ«دستور» متعالٍ لا يقبل التعديل والإصلاح . وهذا ما يجعل الكلام على «دولة مدنية» ، يقول الإسلاميون السياسيون إنهم يتطلعون إليها ، بلا أساس .

ومن الموقع الإلهي لا تصحُّ محاسبة الناس فقط ، وإنما تجبُ : المخالفون كافرون ، لا تحِقُّ لهم الحياة . لا يقول جميع الإسلاميين السياسيين هذا ، لكن هذه هي الإمكانية الأقوى في تفكيرهم ، لذلك لم يستطع معتدلوهم في أي وقت قول شيء متماسك ضد من يقول ذلك من متطرفيهم .

وفي التغول الديني جانب إبستمولوجي ، يتمثل في «الأصولية» ، القراءة الحرفية للنصوص الأُوَل ، وإهمال السِّجِل التاريخي والتأويل والتراث المتنوع ، «الثقافة» كنظام وساطات بين الأصل (أو التجربة الأصلية) والعصر . وفي هذا الجانب يتفوق المتطرف الإسلامي دوماً على المعتدل ، والجهادي على السياسي . يبقى الاعتدال المحتمل ذاتياً ، موجوداً على مستوى النية والتفضيل الشخصي ، فيما التطرف مؤسس إبستمولوجياً في التأويل المهيمن للمتون الإسلامية .

خارجاً عن طوره ، ينقلب الدين قوة مجنونة وغير إنسانية ، تنخرط في صراع مطلق من أجل سلطة مطلقة على الحياة والأحياء . ويغدو منهل الإيمان رمزاً لفقدان الأمن . وفي أساس جنون الدين هذا أن رؤية الإسلاميين العامة سلطوية جداً ، مُجاهِرة بطلب السيادة السياسية (سلطة الدولة) والمعرفية (تعريف العلم الصحيح) ، ذات منزع تكفيري غالب ، أي بلغة عصرية لاغ للمواطنة والحمايات القانونية المقترنة بها ، وتعرض انجذاباً مَرَضيّاً إلى «العقوبة الأعظم» ، القتل . في أساسه كذلك استعداد «العلماء» الميسور للنطق باسم الله والعدالة الإلهية والانتقام الإلهي . من الموقع الإلهي ، أي المطلق ، تحوز حياة الإنسان القصيرة المحدودة قيمة نسبية جداً ، فتغدو مثل عدمها تقريباً ، فيسهل إعدامها . «الأصولية» والعدمية قرينان لا يفترقان .

هذا التألّه الديني تغول ، نظراً إلى شح ما يوفره من أمن عام . لا يأمن على أنفسهم فيه حتى عموم المؤمنين .

تغوّل الغرب

بالمثل ، ومنذ ما بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ ، يَظهَر المركب الغربي الإسرائيلي لدينا كغول ، كقوة عنيفة منفلتة من أي شرعية أو قانون عام ، خبرنا عنفها المهول مراراً في الأربعين سنة الماضية ، وآخر أيامها كانت في غزة بين أواخر ٢٠٠٨ وأوائل ٢٠٠٩ ، وقبلها في لبنان ٢٠٠٦ . وقبل في العراق ٢٠٠٣ ، وفي العراق أيضاً ١٩٩١ ، وقبلها في لبنان ١٩٨٢ .

لكن هنا أيضاً لا ترتد الغولية إلى مجرد القدرة على صبِّ عنف جحيمي على أي أعداء متصورين ؛ ثمة عنصر «روحي» وقيمي فيها أيضاً ، هو ، اختصاراً ، «الحداثة» ، وما يفترض أنه يلتصق بها من قيم : حقوق الإنسان ، الحرية ، العلمانية ، المساواة .

من أجل الجمع الممتنع بين عنف قاتل وما يُفترض أنها قيم مساواتية وتحررية لا بد من التألّه الذي لا يبعث أمناً عاماً أكبر مما بعثه تأله الدولة وتأله

الدين . لا يمكن أن تكون إسرائيل ، الكائن المتمرس في القتل ، «الديمقراطية الوحيدة» في الإقليم ، وجيشها «الجيش الأكثر أخلاقية في العالم» ، وأن تحظى بحصانة قانونية وأخلاقية تامة ودائمة ، بينما هي تُجرِّد الفلسطينيين من أي حصانات وتُبيح حياتهم ، ولا ترضى بأقل من انكشاف أمني واستراتيجي تام للعرب كلهم ، هذا كله لا يمكن تحقيقه دون تأليه متعصب لها ولظهرائها الغربيين ، الأميركيين بخاصة . الإله وحده يفعل الخير تعريفاً ودوماً وتلقائياً مهما يكن ما يفعل ، ومن منظوره وحده تحوز الحياة الإنسانية قيمة نسبية بإطلاق .

وهنا أيضاً يستلزم التأله خفض الفلسطينيين ، ومن يهتم بأمرهم من العرب ، إلى ما دون المرتبة الإنسانية . يُترك لهم أن يعيشوا «حياة محضاً» ، مكرسة للحذف في كل آن ، حتى دون أن تكون لها قيمة قربانية (أغامبن) ، مع مطالبة القاتل لنفسه بما هو أكثر من الحصانة : تقدير أعماله ومباركة كيانه . هذا يقتضي أبلسة الفلسطينيين وإنكار جدارتهم الإنسانية المساوية لغيرهم ، وهو ما تجتهد منابر متنوعة لتثبيته عن العرب عموماً ، وباسم الحداثة والعقل أيضاً . وفي هذا السياق نرى أن ممانعتنا التشكك في الحداثة ، ومثابرة كثيرين منا على تقديسها ، والنظر إليها كحقيقة مطلقة (تثبتنا على ذلك دواعي مواجهة «الأصولية» و«القدامة») ، تسهم في تأليه الغرب وإخراجه من التدبر ، وتالياً في تغوله . وعبر مطابقة ذاته مع حداثة عامة و«كونية» ، يفترض أنها مبرأة من الهوى والهوية ، يُخفي الغرب تغوله عن نفسه وعن غيره .

وهنا أيضاً ثمة انحياز ثقافي وإبستمولوجي تأسيسي ، يكاد يجعل إسرائيل دِين الغرب ودَينه ، فيحكم على كل اعتدال غربي محتمل بأن يكون ذاتياً وعلى مستوى النية فحسب . قلة هم المعتدلون الغربيون الذين يسائلون شرعية إسرائيل وعدالة مبدئها ، أو يتفهمون أساس الاعتراض العربي عليها ، كونها انتهاكاً جوهرياً دائماً لفرص العرب التاريخية والوجودية ، لا يترك لهم خياراً غير الخنوع والتبعية ، وإلا فعنف ساحق يعيدهم إلى الوراء .

ولا يعني منح ذلك الكيان الصغير بحجمه قوةً تُمكِّنُه ، دائماً وأبداً وفي كل حال ، من إلحاق الهزيمة بالعرب مجتمعين ، ومنها «السلاح المطلق» (النووي) القادر حرفياً على أخذ المدن العربية كلها إلى الجحيم ، لا يعني إلا عدم الإقرار للعرب ككيان جمعي محتمل بغير «حياة محض» ، لا بأس بمحوها .

هناك تعطيل عميق للمنطق ، أي للعقل والوجدان البشري ، أي للثقافة ، حين تتساوى سياسات الفلسطينيين والعرب في عُقمها ، فلا فرق بين «عقلاني» منهم و«لاعقلاني» ، أو بين «معتدل» و«متطرف» ، وبين محارب ومسالم ، وبين علماني وإسلامي . ينبغي أن يكون المركّب الغربي- الإسرائيلي لامتناهياً ، إلهياً ، حتى تكون الفوارق بين العرب صفراً مهما فعلوا . لكن صلابة هذا الجدار ولا إنسانيته تثيران تفاعلاً انحلالياً في البيئة العربية : تحلل كل وحدة وتفسخ كل مشروع جمعي وفقدان الإرادة والتشاؤم وازدراء الذات والعنف العشوائي والعدمية ، كل ما يؤشر إلى رغبة في الموت . الأصل في عدميتنا هو إفشال سياساتنا كلها : فلنهدم العالم علينا وعليهم إن كان سياسيُّنا المتشدد يُسحَق وسياسينا المعتدل يزدرى ، وتتساوى في انعدامها محصلات السياستين .

عبر إسرائيل ، وهي تربط نفسها مصيرياً بالغرب ويربط الغرب «الحضاري» مصيره بها ، جرى تمديد الشرط الاستعماري في المجال العربي . وهو ما اقتضى على الدوام رده مجالاً مُباحاً مكشوفاً لا كيان له ، يعيش حالة استثناء دائمة ؛ أو حقل صيد مشاع ، يمتنع أن يتأسس فيه أمن عام أو عقل عام أو مجتمع بشري . نتكلم على تغول غربي لهذا السبب .

ويندرج ضمن منطق الاستباحة ، اختراع اسم لقلب هذا المجال لا يحمل دلالات ثقافية أو تاريخية ، مجرد إطار جغرافي لا شكل له ، متمركز حول أوربا : يقع شرقها ، لكن ليس في أقصى شرقها : «الشرق الأوسط» .

وهنا ، كما بخصوص الدولة وبخصوص الدين ، ثمة من يرى الغول إلهاً ويعبده .

نَنظر إلى هذه القوى الثلاث كغيلان لأنها قوى خاصة ، مُغرِضة وعدائية ، لا تقبل المساواة لمن هم في عُهدِتها ، ولا التساوي مع غيرها من قوى ، ولا تقبل نظمها التعميم . وكذلك لأنها تقتل كثيراً . وكثيرين . في تكويناتها الراهنة ، هذه قوى غير إنسانية وغير عامة ، وغير مؤهلة لأن تكون إنسانية وعامة .

وفي الجوهر هي قوى عدمية ، تضفي الإطلاق على نفسها ، فيغدو كل ما هو عداها مباحاً وقابلاً للإعدام .

صراع الغيلان

ليست العلاقة بين هذه الغيلان الثلاثة عارضة أو خارجية . لقد سهّل التغول الغربي انقلاب دولنا المهزومة والفاقدة للشرعية وللشعور بالكرامة إلى غيلان مفترسة . إذا فقد شخص كرامته واحتفظ بقوته ، فإنه ينقلب إلى سفاهة فتاكة ، غول . مثل ذلك يقع للدول .

وبالمثل ، استثار تغول الدولة وتغول الغرب تغول الدين أو دعمه بصورة مباشرة . في مواجهة سلطات مطلقة ، محلية ودولية ، لا سند أقوى من سلطة المطلق . وبقدر ما كانت السياسة ، من المناشدات الأخلاقية إلى حروب الدول وإلى التفاوض ، تفشل في تحقيق أي شيء ، أي بقدر ما كانت تفقد نجوعها وعقلانيتها ، سوف نلتمس لها ، ونَجِدُ ، أساساً غير عقلاني أو فوق عقلاني ، الدين . لكن بثمن أن ينقلب الدين إلى سياسة مباشرة ، وإلى دولة . يتغول الدين بهذا الانقلاب المضاد للمعقول .

على أن فشل الدولة الذي نتكلم عليه ليس مجرد فشل سياسي . إنه كذلك فشل المعقول السياسي ، أعني ما يتيح التوجّه والتوقّع والاحتساب لجمهور المحكومين . أو ما يقوم بوظيفة العقلنة . يوفر الدين عقلنة عامة بديلة ، تعيد الأفعال والأشياء كلها إلى الله وكلماته وقضائه وقدره . قد يمكن القول إن الدين هو دستور عالم سياسي لا دستور له (نحاكي تعابير ماركس) ، وسند المحرومين النفسي والعقلي في عالم لا يوفر لهم سنداً . لكن نسارع إلى القول إن

العقلنة الدينية لا تنجح . فهي أعم بكثير من أن تكون فعالة في تنظيم عالم معقد لا يكف عن التحول .

وتعقد العالم جذرٌ أساسي لتغول الدين . يفقد الدين السيادة السياسية والمعرفية ، فيلعن العالم الحديث ويواجهه بالعنف ، ويسند لعناته وعنفه إلى الله . يتأله فيتغول .

ويثير تغول الدين مزيداً من غولية الدولة وخروجها على القياس . عنفه المطلق يثير عنفها ويطلقه . تريد بما هي دولة أن تمسي ديناً ، ويريد زعماؤها البشريون المبتذلون أن يكونوا أرباباً معبودين .

وما أصاب الغرب من تغول الدين لدينا ، يشجع بدوره مزيداً من تغوله ، على نحو ما رأينا بعد ٢٠٠١ . نتذكر أن الأميركيين سموا حربهم الأفغانية «العدالة اللانهائية» ، ما يشي بتأليه ذاتي غير منقوص . ومعلوم أن جانباً من تغول الدين وفرط تسَيُّسه كان محرضاً من القوة الأميركية ومن حلفاء عرب ومسلمين لها ، السعودية ومصر وباكستان بخاصة .

التغول ، في جميع الحالات ، ليس قوة ساحقة فقط ، وإنما هو تجاوز للحد وخروج على القياس الإنساني . تؤله تلك القوى نفسها ، فتبيح لنفسها كل شيء ، فتنقلب غيلاناً . قبل زمن الآلهة- الغيلان ، لم يكن الغرب عقلاً وعدلاً ، لكن لعله أمعن في الغولية بعد ١٩٦٧ ، ثم أكثر في تسعينات القرن الماضي وما بعد ، وفي ذلك إحياء لاستعداد عريق للتأله- التغول ، تجلى أكثر ما تجلى في الظاهرة الاستعمارية ؛ ولم تكن الدولة لدينا إنسانية وقانونية قبل سبعينات القرن العشرين ، لكنها لم تكن مسخاً فتاكاً إلى هذا الحد ؛ ولم يكن الدين إيماناً وسكينة صافيين ، لكنه لم يكن كذلك رباً رقيباً رهيباً مُكْفهِرّاً كحاله اليوم (سنستدرك على هذه التقديرات بعد قليل) .

نريد أنه كان يمكن أن يتطور كل من الغرب والدولة والدين في اتجاهات أقل جنوناً وغولية وأنانية ، وأكثر إنسانية ومعقولية وكرماً . في سبعينات القرن العشرين أخذت الأمور كلها تخرج عن التدبر والعقلنة ، وكان الوقت فات على

منع التحول الغولي . أخذ الغرب يظهر أكثر وأكثر كـ«حضارة» هنتنغتونية أو كطرف خاص ، بالغ التطرف أيضاً ، لا كأفق مفتوح لإنسانية تتطلع إلى «الحرية والمساواة والأخوة» للجميع . وأخذ الدين يظهر كسياسة وحزب خاص ، لا كإيمان ولا كرابطة اجتماعية عامة . وأخذت الدولة تُمسي جهازاً حزبياً أو إقطاعة مملوكة لخواص أقوياء ، لا كدولة وطنية عامة .

مقاومات محبطة

لم يجر التغول دون مقاومات متنوعة ، كان أثرها محدوداً في النهاية بسبب ضمور العنصر الثقافي فيها .

تقدم القول إن التغول مركب من عنصرين ؛ عنف وقسوة مهولان ، ثم فكرة أو مبدأ شاذ ومتناقض : الدولة الإلهية ، الدين الدولتي ، والغرب العالمي .

مقاوماتنا واجهت العنف وقاومته . أقل من ذلك بكثير اهتمت بمواجهة الفكرة الشاذة أو بتطوير ثقافة ومعان أكثر إنسانية . هذه أهم بكثير .

قاومنا الاستبداد ، غير أننا لم نستأنس الدولة أو نُحوِّل طابعها الغولي ، لاستنادنا إلى نماذج ناجزة ، إسلامية أو غربية . ما ننكره ليس «هوية» هذه النماذج ، بل نجازها ، ومن ثم تعاليها وخارجيتها حيال التفاعلات الاجتماعية والسياسية في بيئتنا . إلى ذلك ، دولنا بالفعل «إسلامية» و«غربية» (أو حديثة) معاً ، مهما يكن رأي الإسلام والغرب في ذلك . رمزياً وثقافياً هي تأخذ من هنا ومن هناك ، وبنيوياً هي توفق بين هنا وهناك ، أو بين قوى وبنى اجتماعية تستند أو تتماهى أكثر مع هنا أو هناك ، جاعلة من الإسلام هوية خاصة ومن الغرب حداثة عامة .

ليست الدولة لدينا غولاً لأنها غير حديثة ، بل لأن الحداثة (وقد أُدرِجنا فيها على يد قوى منظمة مسيطرة من الخارج) منحازة تأسيسياً لكل ما هو منظم وفوق ورسمي و«عقل» ودولة . . . وغربي ، أي لأنها حداثة فوقية دولتية ، ليست غير مؤهلة لضبط الدولة أو أنسنتها فقط ، وإنما هي سند لانفلاتها من تحكم

محكوميها وتغولها عليهم . وبالمثل ، ليست الدولة غولاً لأنها قليلة الإسلام ، بل أيضاً لأن الإسلام المعاصر موجه كثيراً نحو السلطة ، حيازتها والاستئثار بها وتعظيمها ، ما يجعله غير قادر على بث روح إنساني في هذا الغول ، بل هو قوة تألّه- تغول ، أي جنون ، في كل أمثلته المعروفة . فإن كان من فرصة لأنسنة الدولة فإنها تمر عبر الصراع معها ، وكذلك عبر الصراع مع المثالين الإسلامي والغربي ، وبالتمرس السياسي والثقافي المتحقق عبر هذا الصراع ، وليس بحال استناداً لهما .

ولقد جرت مواجهة التغول الديني أيضاً . وتمثلت أسانيد مقاومته في الدولة وفي الغرب ، هذا كطرف سياسي وكحداثة . وبدرجة أقل بكثير ووجه الغول الديني بتفكير نقدي مستقل منفتح على المقاومات الاجتماعية (غير المُنعدمة) للسلطة والممارسات الدينية . توسلت الدولة «الحل الأمني» في مواجهة الإسلاميين ، واللافت أنها بلغت ذروة التغول في مواجهتهم ، ربما بفعل الطابع المطلق لهذه المواجهة . لكنها توسلت شيئا آخر : دفع «الإسلام» ضدهم ، ومحاولة استمداد شرعية إسلامية للمواجهة مع الإسلاميين . بمحصلة هذه السياسة المعتمدة طوال عقود انتصر الإسلام وهزم المسلمون . غدا الإسلام مُطلقاً جامداً متحجراً ، والمسلمون نسبيين جداً ، مُنحلين ، ولا شأن لهم . وعلى هذا النحو ، جرى اجتناب الصراع الفكري والثقافي والنفسي مع المجمل الإسلامي ، فخسرنا ميداناً رئيسياً من ميادين الأنسنة . وعلى هذا النحو أيضاً غدا الإسلام سلطة قوية متمكنة في مجتمعاتنا ، على يد النظم التي حاربت الإسلاميين . والسلطة تنجذب إلى السلطة وتقويها .

وتوسل مثقفون وإيديولوجيون «الحداثة» لمواجهة الإسلاميين . لكن إما جرى التسليم بمعاصَرة ناجزة لنا مع الغرب الحديث ، تتيح لنا مشاطرته حداثته دون إشكال ، وتطبيق حلول جرّبها دون مساءلة (فخسرنا فرصة إبداع محتملة) ، أو اعتُمدت صيغة توفيقية بين «الإسلام» و«الحداثة» ، ما يعني في الحالين تجنب الصراع الفكري والثقافي . والحال ، نميل هنا أيضاً إلى أن الصراع المزدوج ،

مع الإسلام ومع الغرب (معهما ، وليس ضدهما حصراً) هو ما قد يسهم في إنتاج معان ودلالات من شأنها أن تسهم في الحد من تغولهما معاً . وأكثر من ذلك في كسب الصراع الثقافي (المعرفي والقيمي والرمزي) الذي قد يُسهم بدوره في الحد من تغول الدولة أيضاً .

ولقد جرت مواجهة الغول الغربي ، وقُدمت تضحيات كبيرة جداً في هذه المواجهة . لكن البعد الثقافي والمعنوي كان ضامراً هنا أيضاً . إما رفضنا الحداثة رفضاً برّانياً تأثيمياً على طريقة عموم الإسلاميين ، أو قدسناها ولم نتجاسر على نقدها على طريقة عموم الحداثيين . وبينما قد يشير التقديس والتأثيم (أو الأبلسة) إلى عنف المقاومات وضخامة رهاناتها ، فإنه أيضاً مصدر جُزئيّتها وتعثُّرها وإخفاقها . وهو ما ينطبق أيضاً على تأثيم الإسلام باسم الحداثة ومشتقاتها . وعدا أن المعادلات السياسية لهذا المسلك نخبوية ويمينية ودكتاتورية حتماً ، فإنه يقتضي تقديس الحداثة ، بل تديينها ، الأمر الذي تكاد الثقافة العربية المعاصرة تنفرد به عن الثقافة الغربية ذاتها ، كما عن الهند وأميركا اللاتينية على الأقل .

هذا رغم أن الحداثة الغربية (غربية لأننا لم نعمل في أي وقت على فصلها عن ملابسات ميلادها الغربية ، الخاصة) تعرض ، كما قلنا للتوّ ، انحيازاً تكوينياً إلى المنظم والرسمي والسلطة والغرب والطوابق العليا (في المجتمع وفي الدولة . . .) . ولا يقود هذا الانحياز إلى جعل بيئاتنا الاجتماعية والثقافية غير مرئية فقط ، وإنما إلى سياسات حكومية «تحضيرية» أو «استعمارية» . وهو ما ظهر بخاصة في وجه المقاومات الاجتماعية الدينية التوجه منذ سبعينات القرن العشرين . لا نخطئ اليوم بالقول إن العلاقة بين دولنا المتغولة ومحكوميها هي من النوع الإسرائيلي (والاستعماري عموماً) ، أي تحاكي علاقة إسرائيل بالفلسطينيين . فإن كان لنا أن نُحوِّل هذه العلاقة ، فلا بد من المرور عبر منازعة الحداثة ومثالها السياسي .

هل يؤدي ذلك إلى خدمة «القدامة» و«الأصولية»؟ هذا محتمل ، لكنه

ليس حتمياً . ثمة نقد ونقد للحداثة . ويمكن تجنب ذاك الفخ بمباشرة منازعة مزدوجة ، للقدامة كما للحداثة . ويؤمل من منازعة كهذه المساهمة في تطوير حداثة مختلفة ، جمهورية وديمقراطية (مقابل نخبوية وسلطوية) ، وتحوير المثال الغربي وتحريره من ملابسات ميلاده الخاصة واقترانه المديد بالسلطة العالمية ، ليحوز طاقة تحررية ومساواتية أكبر . ومن هذا الاعتبار نرى وجوب فك الارتباط بين الغرب والحداثة ، لكن ليس لإعفاء هذه من النقد ، بل لممارسة نقد اجتماعي وديمقراطي لها لا يختلط في كل حين بملابسات النزاع السياسي مع القوى الغربية .

نرى كذلك لزوم نقد مماثل ، اجتماعي وديمقراطي ، للإسلامية السلطوية وملاقاة التطلعات التحررية الكامنة في الاحتجاج الإسلامي المعاصر .

نحتاج إلى طفرة ثقافية تمر حتماً عبر هذا الصراع المزدوج .

والثقافة منهجٌ لمقاومة التغول وليست مجرد حقل ممكن له ، نظراً إلى أن التغول ليس عنفاً فقط ، وإنما هو (لا)عقل أيضاً ، أو جنون ، وإلى أن الثقافة عقل مضاد . أما الاستناد إلى الدين والدولة في مواجهة الغرب ، وإلى الدين والغرب في مواجهة الدولة ، وإلى الغرب والدولة في مواجهة الدين ، فهو سياسة ، ولا شيء غير سياسة . وهذه قد تكون نقيض العنف ، لكنها ليست نقيض الجنون . فإن كان ذلك صحيحاً ، على ما نرجح ، كان مفاده أن أكثر المثقفين في بلداننا سياسيون متنكرون ، مُعبِّئون أو مُحرِّضون أو دعاة . أو هم حزبيون ممارسون ، وإن فضّل أكثرهم انتحال «الفكر» اسماً لنشاطهم . هذا الفكر ليس غير إيديولوجيات أحادية الجانب ، متمركزة حول الدولة مرة (ضدها أو معها : ديمقراطية أو دولانية) ، وحول الدين مرة (علمانية أو إسلامية) ، وحول الغرب مرة أخيرة (قومية أو غربوية) . وليس «المفكر» غير وكيل عقلاني لواحد من هذه الغيلان . في عالمنا الذي لا يطابق شيء فيه نفسه ، كما سنقول للتو ، ليست لا مطابقة المثقفين لأنفسهم بالأمر العجيب .

الأزمة الغولية

الغول أحد المستحيلات الثلاثة في ثقافتنا ، إلى جانب العنقاء والخِلِّ الوفي (في صيغة أخرى ، الرخ بدل الغول) . وهو مستحيل بمعنى ممتنع ، لكنه مستحيل أيضا بمعنى مُتحوِّل إلى كائن مسيخ . فإذا وجدت ثلاثة غيلان معاً ، إذا وقعت ثلاثة تحولات مسخية ، كان هذا علامة على استحالة ثقافتنا ذاتها ، أعني قصورها في القيام بوظيفة العقلنة الأساسية ، وما تقتضيه من نصب حواجز في وجه وقوع الممتنع ، فتسهل بذلك زوال الفوارق والتمييزات التي تشكل حمايات للعقل وللحياة . إذا اختلطت كل الأشياء وتساوت ، فلا فرق بين خاص وعام ، وبين ممكن ومستحيل ، وبين طارئ ودائم ، وبين إيمان وإكراه ، وبين الدولة والدين ، وبين الإنسان والله . . . ، تّمحي الحدود أيضاً بين إنصاف وعدوان ، وبين مودة وبغض ، وبين رفق وعنف ، وبين صداقة وعداوة ، فيتضاءل الفرق كذلك بين حياة وموت . يغدو الحُكْم (= السلطة ، والقول الفصل) للقوة والجشع والبهيمية . ويمتنع النقاش والتفاهم حين يكون دين زيد دولة عمرو ، وإكراه سين من الناس هو هداية عين . تتماثل الأشياء ، فتنهار الثقافة . نحن في هذه الحال اليوم .

وإذ يتعذر على الثقافة أن تضبط المستحيل ، تغدو هي ذاتها مستحيلة : ممتنعة ، كما منتجة لمسوخ أو غيلان . أو بالأصح ، ما إن تتعطل فاعلية الثقافة كنظام تمييزات وفوارق (حسب رينيه جيرار : العنف والمقدس) ، كقواعد لتنظيم العالم والمجتمع والنفس البشرية ، حتى تنشأ الغيلان والأشباح والعفاريت ، والمسوخ من كل نوع . بهذا نعرِّف أزمة الثقافة .

وهنا منشأ الغيلان : ضعف الفاعلية المؤنسِنة والمعقلِنة لثقافتنا . سبقت الإشارة إلى أن التغول خروج على المقياس الإنساني . يصلح هذا بدوره تعريفاً لأزمة الثقافة . ثقافتنا اليوم لا إنسانية ، بمعنى أنها غير قادرة على أنسنة الدولة والدين والغرب (كسيطرة وكحداثة) ، أو حتى على محورة اعتراضها على هذه القوى الثلاث حول مفهوم متسق للإنساني .

وهي لهذا في أزمة عميقة . مُعطَّلةٌ أو قاصرة لدينا فاعلية إنتاج الأشكال التي تزود الأشياء بصورها ، فتحدد هوياتها وتُميِّز بينها وتضبط مفاهيمها وتحول دون اختلاطها . وفي أساس الفاعلية هذه ضبط تيار الشعور الفوضوي وتحويله إلى «وعي» : أسماء ومعان وصور ومفاهيم متمايزة ، لا تتداخل وتتراكب ، فتشكل مسوخاً .

أما ما قلناه قبل قليل عن دور لكل من الغرب والدين والدولة في الأزمة ، فهو الإطار الظرفي والتاريخي للأزمة . قد يعود التغول إلى سبعينات القرن العشرين ، لكن على خلفية اعتلال ثقافي أقدم ، يعود إلى الأيام الباكرة لـ«الصدمة الغربية» (هشام جعيط) في القرن التاسع عشر .

ليس غيرُ مدرَك الأزمة الثقافية يوفر مفهوماً موحداً لضروب المبالغة والإفراط والتهويل وتجاوز الحد في سلوكنا وتفكيرنا وانفعالاتنا ؛ للتشوش العميق ، المعرفي والعاطفي والوجودي ، الذي يعمُّنا جميعاً ويتولد من العيش في «شُواش» واقعي ، «خاووس» (Chaos) ؛ للعنف المنفلت في حياتنا العامة والخاصة ؛ للتعسف واللامبالاة بالمنطق في التفكير والنقاش ؛ لعمى قلوبنا وقلة تمييزنا بين صديق وعدو ؛ لأزمة الهوية الشاملة ، أعني أن لا شيء يطابق نفسه ، لا الدولة دولة ولا الدين دين ولا الحداثة حداثة ، لا السياسة سياسة ولا الثقافة ثقافة . . . ولا المثقفون مثقفون .

وليس بغير مواجهة الأزمة الغولية ، أزمة الاستحالة واختلاط الأشكال ، يمكن أن تتشكل ثقافتنا من جديد ، وتنتج أشكالاً معقولة من جديد . وتتأنسن .

وفي سياق مواجهة الأزمة هذه ، نُقدِّر أن مواجهة الغول الديني تتمتع بخصوبة خاصة ، وتحوز طاقة تجدد ثقافي كبيرة . هنا منبتنا الرمزي أو شجرة نسب سلالتنا الثقافية ، التي تشكل اليوم وغداً مرجع قياس إلزامي لكل ما نفعل . وهنا تقيم «النماذج الأولية» لكل من الخلق والسيادة والحرية والعبودية والسلطة والإمكان والمطلق والمستحيل . وهنا ، في مفهوم الله بخاصة ، تقيم

اللاإنسانية الجذرية أو المغايرة المطلقة للإنسان . من هذا الباب ترتبط فرص الأنسنة أساساً بالصراع مع الدين وترويض الغول الديني .

وبقدر ما إن الإسلام يجعل ممن «ليس كمثله شيء» ، أي ما لا شكل له ، مصدر كل الأشكال وضامن مطابقتها لذاتها ، فإن المسافة بين ما لا شكل له وبين الإنسان الذي تشكل على صورة ما لا شكل له (الله) ، هي حيز الثقافة ، صناعة الأشكال الإنسانية وفاعلية الخلق الإنسانية . أو لنقل إن الثقافة هي الحل المستحيل للتناقض بين امتناع استقرار الله في أي شكل وبين خلقه الإنسان على صورته . كصناعة للأشكال ، الثقافة هي ما يساعد الإنسان على أن يصور نفسه ويُضيّق الهوة بينه وبين الله . المثل الأعلى للشكل (الإنساني) هو . . اللاشكل ، الشكل المطلق .

ثمة وجهة معاكسة هي وجهة الإسلاميين ، الأكثر أصولية وعدمية ثقافية منهم بخاصة (الوهابيون) : ينبغي أن يبقى العالم كله وفي كل وقت بلا شكل ولا فروق ، متجهزاً فقط للموت . الجمال والمنطق والفنون نوافل . وليس الإصرار على أن تكون النساء بلا شكل ، مغطيات بصورة تمحو أشكالهن ، وأن يكون الرجال قليلي الشكل (ذقون غير مشذبة وثياب زريّة) معزولاً عن إرادة الفصل الجذرية بين الله والعالم ، ورفض الثقافة ، بما فيها أكثر التراث الإسلامي ، كتوسط بينهما . الإسلام المضاد للوسائط ، بما في ذلك وساطة النبي ، وبما في ذلك الأولياء ، وبما فيه زينة المساجد ، الإسلام الوهابي ، هو أيضاً الأشد عداءً للثقافة والأكثر استخفافاً بالحياة وانجذاباً إلى الموت ، والأكثر بداوة وبدائية .

ولعل مفارقة الوهابية ، والسلفية عموماً ، من وجهة نظر التوحيد الإسلامي بالذات ، أنها إذ تمحو الوسائط ، أي الثقافة ، تمحو بالحركة نفسها ما يحول بين الناس وبين التأله ، فتولد أسوأ ضروب الشرك وأشدها وحشية .

أزمة أساسية؟

أزمة الثقافة ليست أزمة ثقافية بالمعنى الشائع للتعبير . ليست أزمة معان

ودلالات وأفكار واعتقادات أو تعاليم . وتالياً لا حلول ثقافية لها ، على شكل معان جديدة أو أفكار حديثة أو نظريات علمية أو عقائد مختلفة أو مذاهب مغايرة لما نعرف . إنها أزمة نظام ثقافي ، تطال علاقات السلطة الثقافية ونظم إنتاج الأسماء والمعاني والدلالات والمفاهيم . . . ، جملة ما يصنع الفوارق والاختلافات التي تؤسس الثقافة كنظام اجتماعي . يتعلق الأمر بأسس إنتاج الدلالة ، بخاصة بالعلاقة بين أقوالنا وبين كل من «الوحي» و«القوة» و«الواقع» . هذا مهم دوماً ، وهو في «ثقافة كلمة» ، كثقافتنا ، أكثر أهمية بعد .

ليس ثمة حلول سلطوية أو بالقوة لأزمة الثقافة . ولا يوفر حل مشكلة الدولة حلاً لمشكلة الثقافة . الدولة أصلاً قوةٌ خام لا شكل لها ، تعسفٌ . ما يجعلها ذات شكل هو «الثقافة» ، القواعد التي تضبط القوة أو الأشكال التي تحول القوة الخام إلى نظام إنساني . الثقافة ، إذاً ، هي حل مشكلة الدولة ، وليس العكس .

ولا حل غربياً أيضاً . الغرب إما «سلطة» (قوة غالبة مُقلَّدة ، بالمعنى الخلدوني ؛ أو مرجع نظر وتفكير مقرر authority ؛ هذا حين لا يكون قوة خاماً ساحقة) ، أو هو «وحي» (ألوهة محجوبة ، تُنزِّل عِلْمها الحداثي على مُصطفين . . .) . ليس الغرب هو «الحل» في الحالين . هو أيضاً مستحيل لا شكل له ، غول .

وليس ثمة حل إسلامي أيضاً . الإسلام لا شكل له اليوم ، غولٌ لأنه لا شكل له . وما لا شكل له ليس حلاً لـ«تفشكلنا» ، لأزمة التغول أو التشكل الغولي . كلمة «تفشكل» (متداولة في المحكية السورية ، في صيغة «مفشْكَل» بخاصة) غير أنيقة ، لكنها مفيدة جداً إذ يتكثف فيها مدركا الفشل وفقدان الشكل في دالٍّ واحد وتربط بينهما (يعتبر أحمد بن فارس أن الجذور الرباعية ، جذر «فشكل» في سياقنا ، متحصلة من اندماج جذرين ثلاثيين : «فشل» و«شكل» هنا ؛ ويُشكِل الشيء حين يلتبس بغيره ، أو لا يكون واضح الشكل) .

باختصار ، لا حل ثقافوياً لأزمتنا الثقافية . الثقافوية معالجة توزيعية لأزمة

لا تتصل بتوزيع المعاني أو اعتناقها أو تبنيها ، سواء كانت هذه المعاني إسلامية أم حداثية أم توفيقاً ما بينهما . علما أن الحلول المتداولة لأزمتنا الثقافية لا تعدو واحداً من هذه الاقتراحات الثلاثة : «الحداثة» أو «الإسلام» أو «التوفيقية» .

بكل همة وحماسة ، و«عقلانية» ، يقول الداعية الحداثي (العفيف الأخضر ، جورج طرابيشي . . .) إن الحداثة كُلٌ ، وإن علينا أن نأخذ من الغرب الأسس الفكرية والفلسفية لتقدمه ، وليس ثمرات تقدمه وحدها . الحداثة المقدسة على هذا النحو «هي الحل» . ولن نُرشَد أبداً إلى كيفية أخذها كلها ، ولن يتاح لنا أن ندرك أن كل ما لا ننتجه بفاعليتنا الحية هو ثمرات أو نواتج ، حتى لو كان مكتوباً على جبينه إنه فلسفة وعلم وعقلانية . تلك الأسس أسسٌ هناك ، ولا تمسي أسساً هنا دون منازعتها والصراع معها ، وإعادة تأسيسها . الإنسانية أساسٌ ، لكن الصراع مع غيلاننا (مع اللاإنساني الخاص بنا) ، هو ما يؤسس للإنسانية عندنا ، وليس مجرد القول إن الإنسان مركز العالم ، وإن الحداثة متمركزة حول الإنسان . لا يستقيم موقف الدعاة الحداثيين إلا إذا اعتبرنا الحداثة ثقافة كونية ناجزة ، صالحة لكل زمان ومكان ، ينبغي اعتناقها فوراً وإلا «انقرضنا» أو «خرجنا من التاريخ» ، على ما لا يَملُّ من القول أضرابهم من عبيد الحداثة .

وما ينطبق على ثقافوية عبيد الحداثة ينطبق على عبيد الإسلام من الإسلاميين (جميعهم ، القرضاوي مثلاً) ، الثقافويين بدورهم والتوزيعيين بدورهم . لا ينتجون أسماءً ومعاني جديدة ، ويريدون أن يكون «الإسلام هو الحل» . النتيجة هي الإسلام الأصولي حصراً ، الحرفي والمضاد للثقافة . لماذا؟ لأنه كي يكون الإسلام حلاً ، وركيزة للتعبئة والتجييش ، ينبغي أن يكون واحداً ، واضحاً ، ثابتاً ، مماثلاً لذاته ، صمداً ، لا لبس فيه . وهو ما يقتضي طرد كل تعدّد من داخله ، وكل ما تكوّن حوله من وسائط ، أي «ثقافة» و«تراث» و«تأويل» ، الأمر الذي لا يلبّيه غير الأصوليين .

المستحيل هو الحل!

يبقى أن للكلام على تشكل غولي فائدة جانبية تتمثل في ما يقتضيه هذا التشكل ، أو «التفشكل» ، الذي لا يطابق أي شكل معروف أو الذي لا شكل له ، من حاجة إلى تطوير استعدادات روحية وذهنية ونفسية لتفكير «مستحيل» أو «غير عقلاني» به ، وبمعالجاته المحتملة .

حلول أزمتنا الثقافية تأسيسية فحسب ، أي كبرى وإبداعية . أي أيضاً «غير عقلانية» (فوق عقلانية ، أو مقتضية لنمط أعلى من العقلانية) . وأوّلها وأساسها الوقوف أمام الأزمة الغولية والصراع معها . من يصارع الوحش يجازف بأن ينقلب وحشاً مثله ، يقول نيتشه . لكن نحن وحوش سلفاً . عشنا طويلاً في عالم بلا أشكال ، فلم يعد لنا شكل ، ولم نعد نميَّز . انقلبنا غيلان ، لا مِثْل لنا . ولا تنضبط أشكالنا بمفاهيم وصور محددة . ليس السياسيون منا سياسيين ، ولا المثقفون مُثقفين ، ولا الدينيون دينيين ، ولا «الحداثيون» حداثيين ، ولا شيء هو هو . كل شيء سائل ومنحل . هيولى أو فوضى .

وبقدر ما هي مهدِّدة ، يسع هذه الفوضى أن تكون مُحركاً محتملاً للإبداع والخلق الجديد . في المقابل ، يحتمل للأشكال المقررة والثقافة المستقرة أن تكون قيداً دون إبداع أشكال جديدة ، بما قد يفتح الباب لنشوء غيلان جديدة .

للتقدم في معالجة أزمتنا الثقافية الغولية مقياس : ظهور الأشكال وانقراض الغيلان : دين هو إيمان ، ودولة هي سلطة عامة مقيدة ، وغرب هو محلة تحتل محلها فحسب .

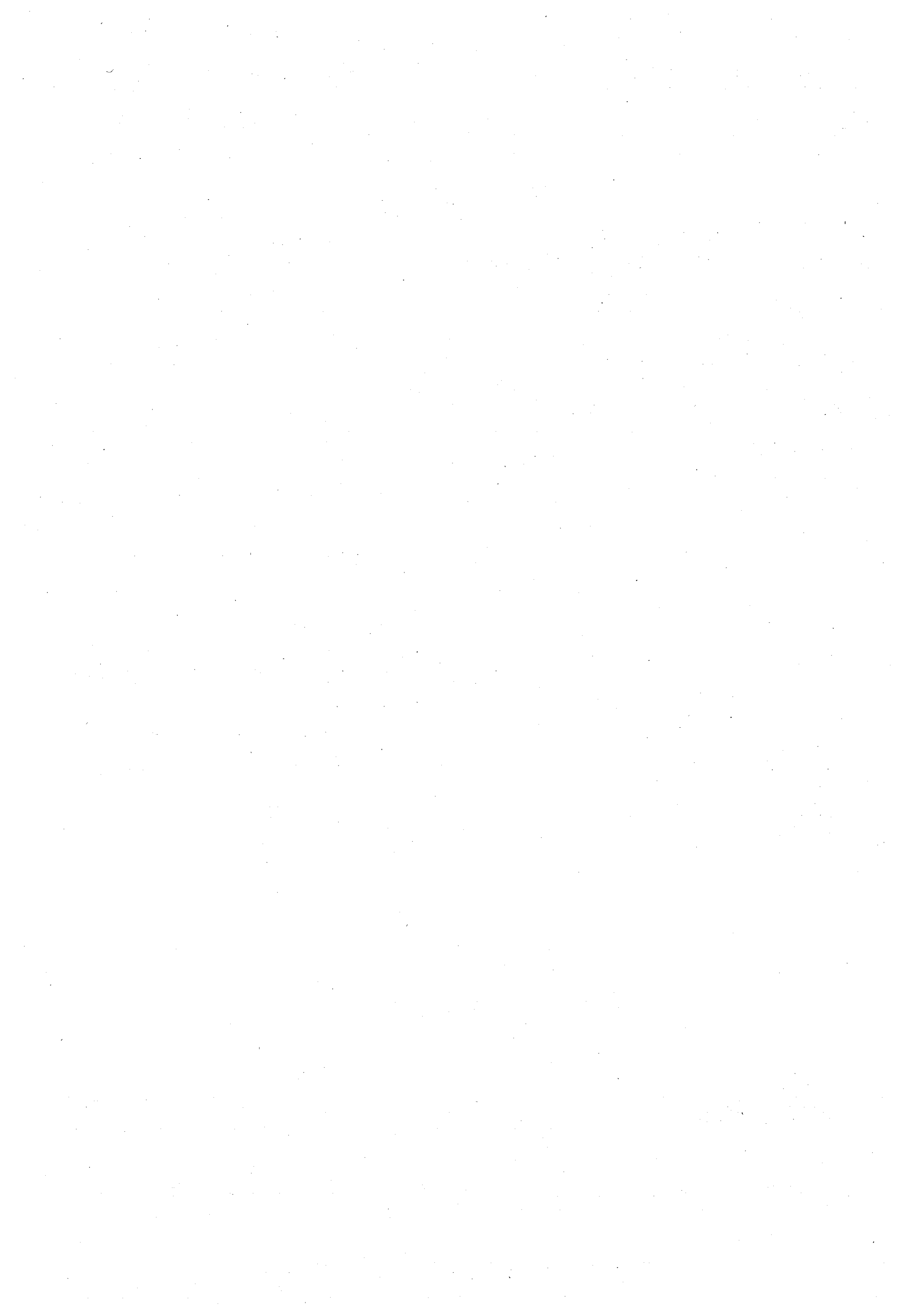
بلغة أخرى ، لا مناص من قتل ثلاثة غيلان من أجل تجددنا الثقافي . وسيكون التعريف اللائق للمثقف هو مصارع الغيلان .

ختاماً،

لا أحد يمكن أن ينوب عنا في هذه العمليات الأساسية . لا أحد بإطلاق . الغرب والإسلام الراهنان مشكلتان ، ومثلهما التوفيقية أو التعسف .

نحن ، أجيالنا الحاضرة ، من يقع علينا مصارعة ثلاثة غيلان كي نؤنسن عالمنا . ما من أحد هو «خِلٌّ وَفِيّ» إلى حد أن يتطوع بدلاً منا في صراع أليم ، وقد يكون مميتاً .

دمشق ، أيلول ٢٠١٠



-١٢-

انفصال عن الجدار:
مقالة في الثقافة والثورة الثقافية

هل من منطق عام يمكن استخلاصه من تلخيص سريع للعناوين المهيمنة في التفكير العربي المعاصر خلال العقود الستة الماضية؟ هذا ما نعتقده : إنه منطق التوزيع ، توزيع الثورة ، توزيع السلطة ، توزيع المعنى . هذه مقالة في الثقافة ، تحاول تبيُّن معنى خبرتنا التاريخية المعاصرة ، وتطمح إلى الانفلات من طابعها التكراري أو الدائري المقترن بالتوزيع ، وتتطلع إلى عالم إنتاج .

«الجيل الاشتراكي»

بعد استقلال الدول العربية الأكثر حداثة ، انشغل جيل أول من مثقفيها ومتعلميها بمسألة توزيع الثروة . في مصر والعراق وسورية ، كان عقدا الخمسينات والستينات عقدي «الاشتراكية» . وسارت على نهجها الجزائر و«اليمن الجنوبي» في وقت لاحق . وحملت التوجه ذاته منظمات قومية عربية وشيوعية في أكثر الدول العربية . كان تأميم ممتلكات «الإقطاع والبرجوازية» (حسب اللغة البعثية السورية ، المتأثِّرة باللغة الشيوعية في حينه) وضرب الأسس الاقتصادية لسيطرة طبقة الأعيان التقليدية من مقتضيات بناء الدولة الوطنية في البلدان المعنية . لقد كانت أكثرية ساحقة من سكان «الأمم» الحديثة هذه مهمشة ومفقرة ومنبوذة خارج الأمة ، فما كان يمكن تكون دول حديثة فيها ولا صعود نخب منحدرة من الشرائح الأقل هامشية وفقراً من الأكثرية هذه دون تلك «الإجراءات الاشتراكية» . وستعني الاشتراكية هذه شيئين : استيلاء النخب الجديدة ،

«البرجوازية الصغيرة» في واقع الأمر، على السلطة العليا بالانقلاب العسكري (الذي سيُسمّى «ثورة») ؛ والاستحواذ على الثروة الوطنية أو تأمين نفاذ واسع إليها من قبل الشرائح نفسها والنخب التي تمثلها . هذا شيء جديد وثوري فعلاً في بلداننا التي كان استقر توافق الثروة والمكانة والنفوذ السياسي فيها طوال قرون دون تغيير . وسيتجسد برنامج توزيع الثروة أو «الاشتراكية العربية» في حركات سياسية مثل الناصرية و«البعث العربي الاشتراكي» وجبهة التحرير الجزائرية والحزب الاشتراكي اليمني . ومن مفردات هذا البرنامج الإصلاح الزراعي وتوزيع مساحات من الأرض على فلاحين محرومين، و«تأميم» الشركات والمشاريع الصناعية والتجارية المملوكة لبرجوازيين محليين أو لجهات أجنبية، فضلاً عن تأميم المصارف واحتكار التجارة الخارجية، فضلاً كذلك عن احتكار الدولة للتعليم والإعلام .

ولقد فرضت إشكالية توزيع الثروة ذاتها حتى في البلدان العربية غير «الاشتراكية»، فقد كانت قضية التأميم قضية الساعة في الستينات والسنوات الأولى من السبعينات حتى في بلدان الخليج النفطية . هذا فضلاً عن هيمنة محققة لتنويعات مخففة من الخطاب الاشتراكي في الثقافة العربية عامة، وبدرجة ما حتى في هذه البلدان الخليجية .

على أن تأميم الثروة الوطنية وضع في يد نخب السلطة الجديدة أداة هائلة وغير مقيدة للسيطرة السياسية والاجتماعية ولتوجيه الأذهان والمدارك، ولإشغال مواقع امتيازية حيال الموارد العامة من قبل المتحكّمين الجدد . الأداة هذه، الدولة، هي التي ستستأثر باهتمام قطاعات نشطة من الجيل التالي .

«الجيل الديمقراطي»

في وقت من سبعينات القرن الماضي أخذ يبدو أن كسر احتكار الثروة واستحواذ قطاعات اجتماعية أوسع عليها قد استنفد أغرضه . على الفور تقريباً أخذت تبرز مكانه مسألة توزيع السلطة . تأميم الثروة دون تأميم السلطة لا يخفق

في تحقيق غرضه الاجتماعي والسياسي فقط ، بناء الأمة ، بل يحتمل له أن يكون أداة إضافية في يد طواقم حاكمة تملك الأمة والثروة معاً . التأميم لا معنى له في غياب الأمة ، ولعل الخصخصة لا تجري على نطاق واسع في بلداننا بعد الزمن الاشتراكي لأن الدولة ذاتها آلت إلى ملك خاص ، ومن يملِكُها يملك كل شيء . وهذا كان ظاهراً في دول الخليج التي «أممت» شركات النفط ، لكنه محقق اليوم في سورية ، ويشرح بصورة كافية حقيقة أن بند الخصخصة لا حضور له في التحول الليبرالي الجديد بعد عام ٢٠٠٠ .

تأميم السلطة هو مضمون «الديمقراطية» التي طرحها مثقفون ومعارضون سياسيون من أصول يسارية في الغالب في النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين ، وذلك بالتوازي مع انطواء صفحة «المسألة الاجتماعية» التقليدية في البلدان المعنية ، ومع بروز شريحة ضيقة المليونيريين الجدد من محاسيب النظم الحاكمة وأهل ثقتها ، ومع تفاقم استبداد النخب الدولانية (ومع صعود الإسلاميين أيضاً) . «حلت الثروة محل الثورة» على ما قال ثري فاحش الثراء ، محمد حسنين هيكل ، بعد تمام انفصاله عن سلطة نظام السادات ، لكن «الثروة» لم تستغن عن السلطة الضخمة التي أنشأتها «ثورة» كان أمثال هيكل منتفعين جداً منها . وإذ صارت «الثورة» في السلطة ، فسيبدو لمثقفي الجيل الثاني متعذراً الاستمرار في برنامج البناء الوطني في بلداننا ، دون تحقيق اختراق على صعيد توزيع السلطة التي كان التمديد الإيديولوجي لأولوية شاغل توزيع الثروة قد خدم تركيزها في يد أطقم حكم فتية ، ريفية ومحرومة .

مسألة اليوم هي كيفية الاستحواذ على السياسة أو «تأميم» السلطة ، والخصم هو الاستبداد أو الدكتاتورية . ورغم أنه لم يتحقق اختراق حاسم على هذا الصعيد في أي من البلدان العربية ، إلا أن تقدمات شكلية ومحدودة في الغالب تحققت في أكثرها . وإن تكن قضية الديمقراطية متعثرة اليوم ، بعد انصرام جيل كامل من تصدرها سجل اهتمامات النخب الثقافية والسياسية المستقلة ، يبدو أن الأيام الذهبية للسلطة المطلقة باتت من الماضي . ولقد تحققت

هنا أيضاً هيمنة ثقافية لا جدال فيها للخطاب الديمقراطي تتجاوز المثقفين والأحزاب المعارضة إلى وسائل الإعلام العربية العامة (صحف مهاجرة وفضائيات . . .) . وأخذت النظم القائمة نفسها تتحدث عن ديمقراطيتها ، أو تبرر القصور الديمقراطي فيها بالخصوصية الثقافية أو بالأخطار الخارجية أو بمستوى التنمية الاقتصادية المتحقق .

ولأن الجيل الاشتراكي كان في السلطة (مصر الناصرية ، البعث السوري والعراقي ، الحزب الاشتراكي اليمني ، جبهة التحرير في الجزائر . . .) فقد استفاد من وسائل الإعلام الحكومية ، الخطب والبلاغات الصوتية في الإذاعة بخاصة ، فضلاً عن الصحف والمجلات التي لم ينفذ الاشتراكيون خارج السلطة ، أعني الشيوعيين ، إلى غيرها . بعد حين صار التلفزيون هو الجهاز الأمثل لسلطات طورت بسرعة نزعات استبدادية وأبوية . أما الديمقراطيون الذين لم يتجاوزوا يوماً دوائر المعارضة فقد كانت النصوص المكتوبة ، بيانات ومقالات وكتباً ، هي وسيطهم المحدود الانتشار إلى الجمهور العام .

وبينما كان من المدركات الأساسية في سردية الجيل الاشتراكي «المناضل» أو «الثوري» كفاعل تاريخي واع ، و«الثورة» كاسم لعملية التحول التاريخي المأمول ، والطبقة العاملة وحلفاؤها ، أو «الجماهير الشعبية الكادحة» كبطل إيجابي في العملية هذه ، و«البرجوازية الصغيرة» المتذبذبة كبطل سلبي ، وبالطبع «الرأسمالية» أو «الرأسمالية التابعة» كعدو ، فإن عالم الدلالات الديمقراطي مكون من «المعارض» أو «الناشط» ، وهو يعمل من أجل «التغيير الديمقراطي» ، وهدفه التخلص من «الاستبداد» أو «الدكتاتورية» ، ولمصلحة «الشعب» . والقيمة التي ينحاز لها الجيل الاشتراكي هي «التقدم» ، فيما ينحاز الجيل الديمقراطي إلى «الحرية» .

«الجيل العلماني»

على أن أياً من الجيلين السابقين لم يهتم بقضية توزيع المعنى ، أعني

الشراكة في المعاني العامة الشرعية أو الاستحواذ الأوسع اجتماعياً على المعاني التي تُعرِّف الحق والحقيقة والأمة ، والدولة والعدالة ، والشرعية ذاتها . لكن يبدو أن قضية توزيع المعاني تشغل منذ الآن ، وستشغل أكثر في السنوات القادمة ، موقع الصدارة في انشغال النخب المثقفة الطليعية في البلدان العربية . والخصم النوعي لمبدأ توزيع المعنى هو «السلطة الدينية» التي تجعل من نفسها مقر السيادة الفكرية والروحية ، ومصدر شرعية الأفكار الأخرى ، السلطة القادرة على التكفير والحرمان من الشرعية . كما يبدو الاهتمام الناهض بقضية المعنى منتظماً تلقائياً وفق مقاربة توزيعية ، تعنى بتوزيع السلطة الرمزية بين الحداثة والدين على المجالين العام والخاص على التتابع . وفي هذا الشأن لا تختلف العلمانية المعنية بفصل الدين عن الدولة ، وبتوزيع المعاني الدينية و«الشريعة» والمعاني الحداثية و«القوانين الوضعية» بين الخاص والعام ، عن الديمقراطية التي انشغلت بتوزيع السلطة ، ولا عن الاشتراكية التي اهتمت بتوزيع الثروة .

ويستفيد الداعية العلماني من وسيط إعلامي جديد نسبياً هو شبكة الإنترنت ، إلا أن استفادته كتابية أساساً ، يشغل الصوت والصورة موقعاً ثانوياً فيها . والعدو هنا هو «الأصولية» أو «الإسلام السياسي» ، والقيمة هي الحداثة ، ومعها التنوير والعقلانية والعلمانية .

وتسجل قضية توزيع المعنى حضوراً متصاعداً ، بينما لم يتحقق كما قلنا تقدم حاسم في مسألة توزيع السلطة ، وبينما تعود الثروة إلى التركز في أيدي شرائح من «برجوازيين جدد» منحدرين من النخب «الاشتراكية» السابقة . أي أن الجيل الثالث لمرحلة ما بعد الاستقلال العربية يجد نفسه أمام ثلاثة أجيال متراكبة من المشكلات : احتكار المعاني الشرعية من قبل الإسلاميين ، واحتكار السلطة من قبل أطقم الحكم وريثة الاشتراكية ، واحتكار الثروة من قبل «البرجوازية الجديدة» التي تكونت من زبائن نظم «الاشتراكية العربية» وأهل ثقتها وجيل أبناء مؤسسيها ، أو في كنف أطقم الحكم في الدول العربية التي لم تعرف «الاشتراكية» .

من التوزيع إلى الإنتاج

يمتنع أن يتحقق لهذا الجيل الثالث أكثر مما تحقق لسابقَيه إن لم يجر الانتقال من مشكلات التوزيع إلى مشكلات الإنتاج : إنتاج الثروة والسلطة والمعنى . لقد أخفقت الاشتراكيات العربية لأنها كانت أكثر انشغالاً بتوزيع ثروة قائمة مما بإنتاج ثروة جديدة ، ولم تجر غير محاولة تصنيع محدودة في مصر في النصف الأول من ستينات القرن العشرين . ولعل هذا ما ساق اشتراكياتنا إلى الاعتماد على الريع الاستخراجي (العراق ، الجزائر ، ليبيا) ، أو البحث عن ريع سياسي : مصر (مساعدات خليجية ثم أميركية) وسورية (خليجية وسوفييتية ، واستغلال لبنان) . وإذ بقي الفائض الوطني محدوداً بينما يتزايد السكان بسرعة ، فقد ارتفعت قيمة السلطة كثيراً لأن من يحوزها يحوز الموقع الأفضل للتحكم بالموارد الوطنية وتحديد دائرة المستفيدين منها من الأعوان وأهل الثقة والمحاسيب . هذا يفسر مبادرة النظم المعنية إلى سحق المعارضات السياسية وتعذر تحقيق اختراق ديمقراطي . فالسلطة ليست مجرد تفويض سياسي وقتي هنا ، إنها أيضاً مفتاح الثروة والنفوذ والهيبة . لكن هذا الشرط يسهم أيضاً في تفسير صعود الإسلامية ، إن كحركات أو تنظيمات أو كتدين اجتماعي متوسع . ففشل نخب توزيع الثروة في عملية البناء الوطني وعودة الفقر إلى التنامي وتدهور مستوى الخدمات الحكومية الأساسية ، التعليم والصحة والسكن ، خلق بيئة ملائمة لتنشيط الغريزة الاحتجاجية الإسلامية ، الحية دوماً . ثمة «أمة» مُتخيلة ، إسلامية ، يطمع مديرو تخيلها ومعناها في إحلالها محل أمم يتعثر بناؤها فلا تكاد تتماسك . وثمة نخب مهمشة بسبب انغلاق النظم السياسية تجد في المعنى الديني الموروث منصة للوثوب على السلطة العامة أو المنافسة عليها . ونضيف أن صعود الإسلامية الاجتماعية يتمفصل اليوم أيضاً مع طلب قطاعات من «البرجوازية الجديدة» على «سلع روحية» تضمن راحة بالها وتخفف من وطأة شعور بالذنب يقترن عادة بالثروات الواسعة .

هذا فضلاً عن أن الحكومات ذاتها ، وقد تطورت لها خصائص «سلطانية

جديدة» (حكم وراثي ، مركز سلطة متعال ، تنظيم مِللي للمجتمع ، علاقات زبونية ومحاسيبية ، هاجس الفتنة الدائم . . .) ، أخذت تعرض وجهاً دينياً ، وتنافس التيار الإسلامي الصاعد اجتماعياً وثقافياً على الإسلام ، وإن لم تكفّ عن محاربته سياسياً . أي أنها تقبلت ضرباً من تقسيم عمل مع الإسلاميين : لها السلطة العليا ، ولهم المعنى المؤسس للشرعية ؛ وكلا هذين باب للنفوذ والثروة والمكانة والهيبة . وعلى هذا النحو ، تكونت شرعيتان وسيادتان في مجتمعاتنا : سيادة سياسية تحتكر العنف ، وسيادة معنوية إسلامية . تتمتع الأولى بالسلطة وبشرعية أمر واقع ، والثانية بشرعية تعريف الأمة والشرعية ذاتها . وهما تتنازعان العمومية أو الولاية العامة ، السمة السيادية الثانية إلى جانب احتكار العنف . فالإسلاميون يُعرّفون الأمة بأنها مسلمة ، مسقطين من حسابهم الأقباط في مصر ، والمسيحيين والعلويين والدروز والإسماعيليين والشيعة في سورية . . . ، فضلاً عن غير المؤمنين ، أو باذلين لهم «تسامحاً» مشروطاً بقبولهم سيادة إسلامية (سنية) غير منازعة ؛ بينما تزعم الدول لنفسها وكالة عامة عن أمة متعددة الأديان والمذاهب ، إلا أنها تنكر على سكانها المساواة الحقوقية والسياسية التي تعرِّفهم كمواطنين . وينبغي النظر إلى التخوين والتكفير الشائعين في بلداننا كسلاحين لحماية احتكاري السلطة والمعنى .

إنتاج السلطة

وقد يكون في أصل توزيع السلطات الدينية والسياسية على هذا النحو ضعف إنتاج السلطة في البلدان العربية .

في كل مكان ، تنتج السلطة والحرية معاً ، والعلاقة بينهما ليست علاقة نفي بالضرورة . لكن مشكلة نمط إنتاج السلطة في العالم العربي تتمثل في ضعف قدرته على إنتاج حرية مُصنّعة ، فلا يستطيع أن يُجرِّد الجماعات (عشائر ، محلات ، طوائف . . .) إلا من قليل من حريتها الطبيعية ، لأنه لا يعود على الأفراد إلا بقليل من الحرية الصنعية كمواطنين . تَجِدُنا «رعايا» ،

نتمتع بحريات خام لا يحوز ما يدانيها الغربيون (ولاؤنا لـ«الأهل» لا لـ«الأمة» ، نخاف السلطات ولا نثق بها ، لا نجد غير روابط محدودة بين «المصلحة العامة» ومصالحنا الشخصية والخاصة ، نرشو ونرتشي ونغش ، لا نلتزم بأي قوانين إن أمِنّا العاقبة ، ننشر فضلاتنا في كل مكان . . .) ، لكن حرياتنا المتمدنة لا تداني ما يتمتعون هم به . ولا يكاد «الاستبداد» عندنا يكون شيئاً مختلفاً عن حرية طبيعية خام ، يحوزها أناس خام هم أنفسهم (عنيفون ، جشعون ، شخصيون جداً ، يتصرفون هم أنفسهم بدلالة أصولهم وفصولهم ، لا يسوسون أنفسهم ، غير منضبطين ، يسخرون القوانين والمصلحة العامة لخدمة مصالحهم الخاصة . . .) . الاستبداد السلطاني الجديد والوضع الرعوي الخام للأفراد والجماعات وجهان لا ينفصلان لنمط الإنتاج السياسي في مجالنا . التحول نحو نمط إنتاج سياسي جديد إن جاز التعبير ، نمط قائم على الحرية الصنعية يبادر إلى التفاهم أو «التعاقد» عليها قطاعات تتسع من السكان ، هو من كُبْرَيات مسائل علم السياسة لدينا ، وهو يقتضي تحويلاً جوهرياً لمؤسسة السلطة ، الدولة ، في اتجاه ديمقراطي . السلطة غير المقيدة وغير المراقبة وغير المحدودة زمنياً لا تنتج حرية مثلما يُعوِّل دعاة «الاستبداد المستنير» ولو انتظرنا ألف عام . الحرية ، كحقوق للأفراد وكسلطة مقيدة ، هي التي تنتج فوائض من السلطة يمكن أن تقوم عليها الديمقراطية .

من جانب آخر ، تشكو معظم الدول العربية من أزمة هيمنة ، أي مشروع ثقافي سياسي جديد ، صانع لإجماع واسع فيها . فمن شأن الهيمنة أن تقتصد في العنف من جهة ؛ وأن تؤسس لشرعية جديدة ، فتُغني ، من جهة ثانية ، عن شرعية متعالية وغير سياسية ، مستمدة من الدين أو الثقافة الموروثة . والأهم أن الهيمنة قد تتيح تكون أكثرية جديدة تشكل أساساً لانضباط جديد ومواطنة جديدة . إنتاج السلطة بكميات أكبر وبنوعية أفضل يقتضي في مجتمعاتنا اليوم تكون هيمنة بانية لسلطة جديدة ، وتحولاً من النمط السياسي المتمركز حول الدولة إلى التمركز حول المجتمع وحاجات الجماعات والأفراد .

فهل يمكن أن تنشأ هيمنة جديدة دون ثقافة جديدة؟ أي دون ثورة ثقافية؟ هذا أيضاً مما يتعين أن ينشغل به علم السياسة عندنا . فقد نلاحظ أن الجيل الديمقراطي الذي انشغل بنقد الاستبداد لم يتجاوز أفق توزيع السلطة ولم ينتج تآليف أساسية في علم السياسة . ببساطةٍ لأن علم السياسة مبحث وصفي وتحليلي ينشغل بدراسة نظام السلطة السياسية والاجتماعية القائم في تكونه التاريخي وأسسه الاجتماعية ، ويبحث في نمط إنتاج السلطة . . . ، وليس مبحثاً معيارياً يستفرغ جهده في رفض نظام سلطة قائم وتزكية صيغة جديدة لتوزيع السلطة العادل ، على نحو ما نميل عموماً إلى تصوره . وتندرج في مبحث علم السياسة هذا قضايا بناء الأمة ومشكلات الطائفية والاندماج الوطني والجيش والقمع ووضع الدين وأجهزته والشرعية والشروط الجيوسياسية والهيمنة والعنف والثقافة والسلطانية والرعوية الجديدتين . . . ، ما لا يبدو أنه يجتذب عموم الديمقراطيين العرب . من شأن ازدهار مباحث علم السياسة أن يكون برهاناً على أهلية الحرية في مجتمعاتنا وثقافتنا أكثر بكثير من هجاء الاستبداد والدعوة إلى الحرية التي تعرّف الجيل الديمقراطي .

إنتاج الثروة

بالمثل ، كان إسهام الاشتراكيين في مجال علم الاقتصاد ضئيلاً لأنهم انشغلوا بدورهم بتوزيع الثروة لا بإنتاجها ، وبهجاء الرأسمالية لا بتعلم شيء مفيد عن الإنتاج الرأسمالي . رغم أن مرجعية أكثرهم ، الماركسية ، كانت تتكلم كثيراً على الإنتاج وأنماط الإنتاج . إلا أنه غلب الاستغناء باستهلاك تلك المرجعية وتعريف النفس بها عن تطويرها و«إعادة إنتاجها» .

ولعله يتصل بذلك أن الطبيعة كفكرة وكمحيط حيوي نعيش فيه غائبة عن تفكيرنا ونشاطنا العام . وقد لا تكون هناك ثقافة أشد انفصالاً عن الطبيعة من ثقافتنا المعاصرة . ورغم تدني مستوى إنتاج الثروة و«السيطرة على الطبيعة» عندنا إلا أننا نعاني من مشكلات بيئية تفوق ما تعرفه مجتمعات لطالما تميزت

بنزوعها إلى «السيطرة على الطبيعة» ، كما على غيرها . اليوم نحن نستهلك الطبيعة ولا نستثمر فيها . والتصحر والتلوث والضجيج ، والتعامل مع المحيط بعدوانية ، واعتبار كل ما هو خارج بيوتنا الخاصة حاوية قمامة عامة مباحة ، هي سمات تتأصل لحياتنا اليومية و«ثقافتنا القومية» .

وبالقدر نفسه يغيب عن تفكيرنا مفهوم العمل كفعل إنتاجي يحول الطبيعة والعاملين أنفسهم ، ولم نطور ثقافة عمل حديثة تسجل فارقاً مُهماً عن الموروث الذي يميل إلى التقليل من شأن العمل اليدوي لحساب قيم «العلم» (الديني) أو التملك أو السلطة . والعلاقة بين المعروض السلعي الذي نستهلكه وبين الطبيعة كأصل له والفاعلية الإنتاجية كوسيط تبدو بدورها غائبة عن ثقافتنا وإدراكنا العام .

إنتاج المعنى

ومثل ذلك ينطبق على إنتاج المعاني أيضاً . فقد تكون ثقافتنا المعاصرة من الأكثر تجريداً في العالم ، ومن الأقل حفولاً بالمحسوس والخبرة الحية والتجربة المعيشة ، ومن الأشد انجذاباً إلى ماضيها والأدنى استقلالاً عن «تُراثها» . ولم نكد نعرف أساساً للحقيقة غير الوحي . هل من أساس للحقيقة غيره؟ هذا ما يفترض أن يهتم به «علم إنتاج المعنى» ، أي «الفلسفة» . ونرجح أن سيادة التقريرات التعسفية في تفكيرنا وكتابتنا مردها ضعف انشغالنا بمسألة أساس الحقيقة . ولعلنا نعيش في عالم غير حقيقي ، حياة بالوكالة ، لأنه منذ انقطع الوحي لم ننشغل بمسألة أساس صحة كلامنا ، مع ما هو معلوم من أننا نقول أشياء كثيرة ، إلى حد أن قائلاً منا رأى أننا «ظاهرة صوتية» . لكننا في واقع الأمر «ظاهرة صوتية» لأننا نقول كلاماً بلا أساس ، وليس لأننا نتكلم أكثر من غيرنا .

دون وحي ودون فلسفة يستسلم منطقنا للتعسف ، وهذا لا يفترق عن توأمه ، الاستبداد في السياسة . فإن صح ذلك ، وجب أن يقترن إصلاح سياستنا بإصلاح منطقنا .

ونفترض أن ما يمكن أن يؤسس لتوزيع جديد للمعنى في مجتمعاتنا هو تكون حقل معان جديد ، مختلف عن المعاني الدينية ، ننتجه نحن . والقول إن «الحداثة» هي حقل المعاني الجديد لا يفيد شيئاً . لماذا؟ لأن الحداثة توجد لدينا الآن في شكل «موضوعي» أو كقدر أساساً ، أي كـ«اندراج» مادي لمجتمعاتنا في ديناميات الحداثة وتنظيماتها الكونية ، لا في شكل وعي وذاتية وإنتاج . ويسود لدينا افتراض غير مبرهن بأن مشاركتنا الفاعلة في الحداثة أمر بديهي لا إشكال فيه . هذا غير صحيح . إن امتلاك الحداثة مرغوب وممكن وواجب في آن معاً . ولكن حداثة ذاتية ، نظاماً مستقلاً لإنتاج المعنى ، لا تتكون دون الصراع مع الحداثة كقدر ، ومع الدين ومنازعته سلطانه وسيادته .

من شأن «استشكال» الحداثة ، أي جعلها شأناً إشكالياً ، أن يكون مدخلاً إلى تفكير نقدي نافذ ، تفلسف ، في شأن الحداثة والدين والعلمانية ، يقمعه الآن اعتبار ثلاثتها حلولاً ناجزة . والفلسفة ، مرة أخرى ، هي «العلم» الذي يمكن أن يكوّن وعياً ذاتياً بعملية إنتاج نظام معنى جديد . وهي أيضاً سجل الصراع مع النظام الديني للمعنى والاستقلال عنه . وليس إلا عبر هذا الصراع الفكري والروحي والأخلاقي والسياسي يمكن أن تتكون هيمنة جديدة وشرعية جديدة ، غير دينية .

وخلافاً للتصور الشائع ، ليست العلمانية هي التي تمكننا من تجاوز الانقسام الديني للمجتمع والتطييف المحتمل للسياسة والسلطة ، بل بالأحرى نقلة ثقافية كبيرة ، ثورة اجتماعية ثقافية ، تتجاوز العالم الديني ككل وانقساماته وتصورات الهوية المبنية عليه . فمن غير المحتمل أن يتحقق تخفيض في مرتبة الهويات الدينية وإزاحتها إلى مجال الخاص دون تكون بيئة اجتماعية ثقافية جديدة ، وهيمنة جديدة . ربما يمر هذا بالصراع مع الدين ، مع الإسلام بالذات ، لأنه الدين المهيمن والأكثر تحديداً لهوية معتنقيه ، وربما الأكثر احتياجاً هو ذاته إلى انعطاف كبير يفتح صفحة جديدة في تاريخه . العلمانية نتاجٌ محتمل لهذه العملية ، وليست شرطها المسبق ، ولا هي بديل عنها .

نحو عالم إنتاج

نخلص إلى أنه ثمة قصور من بنيةٍ واحدةٍ لكل من اشتراكيتنا وديمقراطيتنا وعلمانيتنا المعاصرة : لزومها مقاربة توزيعية وعدم تخطيها إلى مجال الإنتاج . ومن جهة أخرى يبدو أن لعلاقتنا العدوانية والاستهلاكية بالطبيعة ، وللاستبداد كعلاقة لسلطات مطلقة برعايا ، وللتعسف كعلاقة لتفكيرنا بخبرتنا الحية ، لها البنية ذاتها أيضاً . وكما لا «تُمثِّل» سلطاتنا مواطنيها ، لا «تمثل» مفاهيمنا خبراتنا الحية ، ولا «تمثل» سلعنا عملنا وفعلنا في محيط حي نعيش فيه .

والتحول نحو عالم إنتاج هو عنوان التحول الفكري والسيكولوجي الذي لا مناص من ملاقاته . أما معيار نجاحنا فربما يكون مساهماتنا في علوم الاقتصاد (إنتاج الثروة) والسياسة (إنتاج السلطة) والفلسفة (إنتاج المعنى) . ونجازف بالقول إن هذا يقتضي أن نظهر «احتراماً» أكبر ، لا أقل ، لنظم الثروة والسلطة والمعنى القائمة . لقد أخفق الاشتراكيون لأنهم أحلوا رفض «الرأسمالية» والعداء لـ«البرجوازية» محل الاعتراف بهما ومعرفتهما والتعلم منهما . وأخفق الديمقراطيون لأنهم استغنوا بهجاء الاستبداد ورفض الدكتاتوريات واحتقارها عن التفكير في أسس النمط السياسي القائم . ومثلهما لا يحقق التفكير العلماني تقدماً لأنه يفضّل إدانة دكتاتورية المعنى الإسلامية على التعرف إلى أسرار قوتها ومنابع سلطانها الخارق . من شأن «استشكال» كل من الاشتراكية والديمقراطية والعلمانية أن يؤسس لمعارف جديدة ولسلطة جديدة ، أي لأساسَي الموضوعية والذاتية . ونفترض أن الأساسين متلازمان ، وأن تحولات السلطة والمعرفة تقترن بثورة ثقافية ، لا شيء يمكن أن يغنينا عنها .

ثورة ثقافية؟

على أن التحول نحو مقاربات إنتاجية لا يحل قضايا المساواة الاجتماعية ، والمساواة الحقوقية (أمام القوانين) والسياسية (وراء القوانين ، أي في صنعها ؛

والتمييز هذا بين معنيي المساواة الحقوقية والسياسية لميشيل فوكو) ، والمساواة السيادية ، إن صح التعبير ، التي يمكن تعريفها بالمساواة في صنع السياسة أو في الحرية ، أي الشرعية المتساوية لتيارات ثقافية واجتماعية وسياسية مختلفة ، استناداً إلى ما تصنع من معان وصور للحياة لا إلى انضباطها بمبدأ أو معنى خارج عنها ، الأمر الذي لا يمكن أن يتأسس على أرضية دينية .

إلا أن من شأن التحول نحو مقاربة إنتاجية أن تعدل تصورنا لكل من المسألة الاجتماعية والسياسية والثقافية . إذ يكف الانشغال بالمسألة الاجتماعية أن يتجه نحو توزيع عادل لثروات متاحة ، تُشرِف عليه جهات تضع نفسها خارج وفوق نظام إنتاج الثروة ، ليغدو تمكيناً للفئات الاجتماعية الأضعف من تنظيم قواها وفرض موازين قوى مؤاتية من أجل نصيب أوسع لها في ثروة وطنية متنامية . وهو ما يتحتم أن يصطدم بحدود نظام السلطة القائم ، الأمر الذي يقتضي تشكل النظام هذه بصورة تتيح لمزيد من القوى الاجتماعية المنظمة أن تستحوذ على السياسة وتتدخل في المجال العام ، أي تتمتع بمساواة حقوقية وسياسية ، وهذا بدوره سيصطدم بحدود نظام إنتاج المعنى القائم ، أي احتكار الدين للمعاني والقواعد الشرعية أو ضعف نظام إنتاج المعاني غير الديني ، الأمر الذي يقتضي كسب معركة إنتاج المعاني المستقلة ، العامة والعقلانية والسيدة ، المعركة الثقافية أو معركة الحرية . وهنا لا نستطيع الاستناد إلى أي شيء . نخوض معركة الاستقلال الفكري والروحي والمعنوي وظهورنا إلى الجدار . إنها معركة عضال وجذرية في آن معاً . تعذُّر الفوز فيها الآن لا يلغيها ، بل يرتب ضرورة الفوز فيها في وقت لاحق . ذلك أن البديل الوحيد عن الفوز هو تحجر مجتمعاتنا ودولنا ، أو بقاؤنا قيد وجود بالوكالة ، متخلع الأركان ، هامشي ومسكين ، كحالنا اليوم . فليس وعينا وحده معدوم الأصالة اليوم ، بل وجودنا هو غير الأصيل ، أو غير السيد . وهو لذلك يبدو قابلاً للحذف أو التقليص ، ولا يبدو إعدامنا ذلك الأمر المهم .

تحقيق اختراق فكري ووجودي أمر ملح للانفصال عن الجدار الذي ارتطمنا

به ومُسِخنا إليه . جدار الوكالة في الوجود وفي المعرفة ، الإيديولوجية و«الأصالة» (حين تعني هذه العودة إلى ما يُفترَض أنه «الأصل» ، بدل ابتكار الأصول وخلق الحياة) .

لا انفصال عن الجدار بحصر خياراتنا على مستوى الثروة بين اشتراكية التوزيع والرأسمالية . ما قد يمثل اختراقاً وانفصالاً هو ، نكرر ، علم الاقتصاد ، أي التساؤل عن كيفية إنتاج الثروة وعن الطبيعة والعمل والعلم والتكنولوجية والذكاء الصانع . . . وما قد يشق طريقاً مفتوحاً هو علم السياسة ، أي مساءلة إنتاج السلطة والانضباط والحكم والشرعية والهيمنة والتنظيم ، وليس الانحصار بين ديمقراطية التوزيع واستبداد ربما يسند ذاته إلى الوطنية أو القومية . . . ؛ وما قد يكون اختراقاً مُحرِّراً هو الفلسفة كصنع للمفاهيم حسب جيل دولوز ، وانشغال بالمشكلات والمسائل ، بدل التوقف عند علمانية التوزيع أو الاحتكار الإسلامي للمعنى والحل .

نقد الإيديولوجية والوكالة والاشتغال عليهما هو ما قد يؤسس للعلم والسيادة . أي للحرية . ولـ«علم الحرية» أو «العلم الحر» ، أي الفلسفة .

يتعلق الأمر بثورة ثقافية ، مؤسسة لهيمنة جديدة ، ومحولة لعلاقتنا بالطبيعة ، إن كبيئة أو كحرية خام أو كمعطى حسي .

دمشق ، آب ٢٠٠٨

-١٢-
من الأبوات إلى الأنوات:
جيلان من السياسة والثقافة

زمن الأبوات

الأبوات رجال بشوارب، يُعرفون عموماً باسم أبي فلان وأبي علان، ولا تكاد تُعرف أسماؤهم الحقيقية. وهم قادة أو كوادر في منظمات كثيرة، تشبه بعضها، وتقول بنبرة عالية كلاماً يستعصي تبيّن دقائق فوارقه على الغرباء.

وتتكاثر منظمات الأبوات بالانقسام، وتُجيب «فصائلها» إجابات مختلفة قليلاً عن الأسئلة ذاتها. لكنها لا تطرح أسئلة خاصة بها.

شكلت المنظمات الفلسطينية الوسط المثالي لظاهرة الأبوات، التقت فيها عقيدة التحرر الوطني، والسلاح، وجيل الشباب في عقدي الستينات والسبعينات. منظمة فتح هي الحاضن الطبيعي للظاهرة، والعمل الفدائي عموماً هو تجسُّدها الأصفى.

وكان يلتقي في شيوع التكنّي بلقب أبي فلان الاسم السري للثوري المحترف، بشجاعة القبضاي حامي الجماعة المحلية الذي يُعرَف منذ يفاعه بلقب أبي فلان، وبموقف أبوي حيال «الناس العاديين»، سهّلت من أمره حينها هيمنة الشيوعية السوفييتية وعقيدتها في الطليعة الثورية.

ومن هذا الباب، ومن باب النضال والتحرر عموماً، هيمنت الظاهرة في كل مكان من المشرق، وفي أوساط شيوعية وقومية عربية.

وإسلامية أيضاً.

يوحِّد إيديولوجيات الأبوات نازعها العملي والنضالي والسري، والطابع

الرسولي لوعيها الذاتي ، والروح القيادية حيال المجتمع . وبينما قد لا تمارس العنف ، فإن «العنف الثوري» («الجهاد» عند الإسلاميين) جزء من عقيدتها ، وقد تمارسه حين تواتي الظروف . ليس في تكوينها ومذاهبها ما يضادُّ العنف ، بل هناك غالباً ما يحث عليه .

لكن يلزم التمييز بين منظمات أبوات مسلحة ، في الوسط الفلسطيني بخاصة ، بلغت الظاهرة فيها تمام تفتحها ، ومنظمات أبوات غير مسلحة ، هي عموم التنظيمات الشيوعية والقومية العربية خلال نحو ربع قرن ، يبدأ باستيلاء حزب البعث على الحكم في سورية والعراق وتشكل منظمة فتح ، وينتهي في ثمانينات القرن العشرين .

وعلى مستوى آخر نميز بين منظمات أبوات تقدمية ومنظمات إسلامية .

كانت نظرية الطليعة الثورية مشتركة بين الجميع وقتها ، الناصريين والإسلاميين والبعثيين ، فضلاً عن الشيوعيين . وبهذه النظرية تأثر إسلاميون مثل مروان حديد (١٩٣٤- ١٩٧٦) الأب المؤسس لتنظيم «الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين» . وستكون لهذا التنظيم سيرة مُكلِفة في مواجهة نظام حافظ الأسد في النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين .

المنظمات التقدمية التي أدارها الأبوات لا تفكر في ذاتها كحركات تحرر وطني واجتماعي فقط ، بل كحركات خلاصية ، تعمل على تغيير كُلّي للمجتمعات ، وفي فلسطين على «تحرير الأرض والإنسان» .

ولقد انخرط فيها رجال (ونساء) من الأكثر شجاعة وغيرية في مجتمعاتنا ، لكنها حررت القليلين ، ورفعت من كفاءة وقدرة أعداد أقل بكثير ممن انجذبوا إليها . ورغم لقب «الرفيق» الذي كان الأبوات التقدميون يتخاطبون به ، فإن منظمات الأبوات قلما وفرت أجواء رفقة حقيقية في أوساطها .

يلزم التوضيح هنا أن مدرك الأبوات مستخدم هنا بثلاث دلالات غير متطابقة . أولاها دلالة ضيقة ، تحيل إلى منظمات مُسلّحة يُكنّى أفرادها فعلاً باسم أبي فلان ، ونموذجها حركة فتح ؛ وثانيتها دلالة أوسع وتتمثل في جملة

الأحزاب الإيديولوجية العملية ، ذات البنية التراتبية (شيوعيون ، بعثيون ، ناصريون ، إسلاميون) بدءاً من تشكل حركة فتح والحكم البعثي في كل من سورية والعراق إلى وقت ما من ثمانينات القرن العشرين (وما يسوغ توسيع الدلالة على هذا النحو هو ما سبقت الإشارة إليه من موقف أبوي مشترك حيال مجتمعات تعمل منظمات الأبوات على تثويرها وتحريرها وتغييرها) ؛ وتحيل ثالثة الدلالات إلى تلك الفترة ذاتها كإطار تاريخي للظاهرة ، وقد هيمنت فيها مدركات التحرر الوطني والتغير الاجتماعي والثورة ، والحزب والتنظيم ، وكانت الإيديولوجيات المشار إليها قوية الملامح وممتلئة باليقين .

حملت منظمات الأبوات التقدمية في داخلها تناقضات عميقة انهارت في النهاية تحت وطأتها : تناقض بين التحررية الاجتماعية والثقافية التي تدعو إليها وتجتذب الأنصار باسمها ، وبين أطرها السياسية الهرمية والأبوية وغير التحررية ، القائمة أيضاً على الطاعة . كان يجري الثناء كثيراً على «الانضباط الحديدي» في المنظمات اليسارية .

تناقض آخر وسم منظمات الأبوات : شجاعة جسدية لا تُنكَر وخَوَرٌ فكري شديد . إذ قلما أنتج الأبوات معانيَ ورموزاً عامة ، وثقافة تفيض على منظماتهم الخاصة . أظهر عددٌ غير قليل من الأبوات استعداداً للتضحية برؤوسهم ، وكانوا أدنى استعداداً بما لا يقاس للتضحية ببعض ما في رؤوسهم .

وعند الإسلاميين تناقض مقيم بين طاقة الاحتجاج الإسلامية الكبيرة وبين مثال اجتماعي وسياسي غير تحرري يتطلعون إليه . وأيضاً بين شجاعة جسدية لا جدال فيها وبين امتثالية فكرية خانقة .

يشارك الإسلاميون منظمات الأبوات التقدمية إنكار الواقع المركب والتعددي لمجتمعاتنا ، وهو (الإنكار) ما يُترجَم سياسياً بنظام الحزب الواحد ، لكن ينفردون عن التقدميين بتمويه فقر إنتاجية المعاني والرموز بعقيدة الأصالة . الأصالة لا تعني الابتكار ، بل التكرار اللانهائي لما كان أنتج يوماً في بواكير الزمن الإسلامي ، وقد جُعل أصلاً لنفسه وكل ما تلاه .

من جانب آخر ، جرى اختراع إسلام مغاير للإسلام الموروث ، وإن يكن متشكلاً من عناصره نفسها ، وعلى صورة الحزب السياسي الحديث ، الشيوعي والقومي ، ويشاركهما التطلع إلى إعادة تشكيل الأمة على صورته ومثاله : «الإسلام السياسي» . على أن هذا الاختراع انبنى بصورة جوهرية على إنكار طابعه الصنعي ، بل على نسبة نفسه مباشرة إلى الأصل . والتيار الأشد اختراعاً من حيث عقيدته (الحاكمية الإلهية) ، وبدرجة ما من حيث بُنيته ، السلفية الجهادية ، هو الأشد إسناداً لنفسه إلى أصل قديم .

ثم إن كل منظمات الأبوات كانت أقرب في وعيها الذاتي إلى «المِلّة الناجية» ، الجماعة الوحيدة التي على حق ، والتي تحتكر ولاء المنتسبين إليها وتفكيرهم . العلاقة بينها علاقة استبعاد طبعاً .

ويتمثل تناقض ثالث في أن تلك المنظمات جمعت بين اليقينية وقلة التفاؤل التاريخي الذي تقضي به مذاهبها . كنا في زمن هزيمة حزيران ، ثم حلول نظم استبداد فاحشة والحرب اللبنانية ، والتدهور النفسي والسياسي للعرب والرابطة العربية . وكانت منظمات الأبوات تكثر من اللوم ، لوم العالم ولوم الظروف ، ولوم العرب أيضاً . الخطاب الطقسي الثالب للعرب نشأ في تلك المرحلة وعلى يد عروبيين غالباً .

لكن لعل الأساس في قلة التفاؤل هو ضعف إنتاجية هذه التيارات من المعاني والقيم والرموز التي تؤسس للثقة بالنفس ، وبالعالم والتاريخ ، وتقوم عليها جماعات جديدة أو تجدد حياة الجماعات القائمة . أنتجت منظمات الأبوات القليل من الثقافة وتكونت على أرضيتها جماعات صغيرة ، ضعيفة الثقة بنفسها وبالعالم من حولها ، ومُتوجِّسة من التاريخ .

أما الإسلاميون فأعرق في التشاؤم ، رغم أن المزاج الإسلامي الأصلي أميل إلى التفاؤل (الإنسان ليس ملعوناً ، هو خليفة الله ، لكنه مغرور ونفسه أمارة بالسوء) . فهم ورثة انقسام وصراعات إسلامية قديمة لم يجر تنظيمها فكرياً وقيمياً في أي وقت بحيث يكون الانفصال عنها ممكناً ؛ وهم يستبطنون موقفاً فكرياً

ونفسياً متشككاً حيال العالم الحديث، إن لم يكن نافياً له بفعل هيمنة الغرب فيه؛ وهم ثالثاً في صراع عنيف، سياسي وفكري، ومسلح أحياناً، مع الأبوات التقدميين، الناصريين والبعثيين، والشيوعيين، خرجوا منه مُثخَنين بالجراح.

منظمات عمل وغير متفائلة؟ هذا تناقض لا ينحل إلا بالتحلل والموت، وهو مصير الأبوات التقدميين؛ أو بالعنف العدمي، وهو الحل الذي سيفضله الإسلاميون الجهاديون في زمن لاحق.

نزعة اليقين والامتثالية الفكرية الواسمة لظاهرة الأبوات منعتها من تطوير فكر وثقافة تحرريين إلا في ما ندر. كان من شأن ظهور ثقافة جديدة منفتحة على عالم التجربة الحي والقيم الإنسانية أن يُحوِّل الأبوات إلى ظاهرة اجتماعية أوسع، ذاتية المنشأ والتطور. ومن دون تطوير هذا السند الاجتماعي، آل الموت السياسي لظاهرة الأبوات إلى موتٍ فكري وثقافي لقيمها التحررية المفترضة.

شاركت نساء في منظمات الأبوات، لكن لم يحصل أن قادت امرأة إحداها، وندر أن كان لأي منهن دورٌ أساسيٌّ فيها. التكوين القتالي المحتفي بالعنف والشهداء والدم الأحمر حال دون مشاركة نسوية واسعة وفاعلة.

إن في صيغتها التقدمية (شيوعية وقومية عربية) أو في الصيغة الإسلامية، ليست ظاهرة الأبوات ظاهرة أبوية، أو مظهراً للنظام البطريركي التقليدي. الواقع أنها أقرب إلى الخروج عليه، إيديولوجية وحساسية ونمطاً للشخصية. الأبوات التقدميون هم أبناءٌ ثاروا على آبائهم، وأرادوا تأسيس رهط جديد أكثر تحرراً، و«تبنّوا» عقيدة جديدة، وإن يكونوا اعتنقوها، ولم يُضيفوا إليها شيئاً. الإسلاميون أيضاً ثائرون على آبائهم التقليديين، ومنظماتهم حديثة، أكثر شبهاً من الناحية البنيوية بما يزامنها من «أحزاب عقائدية» أخرى منها إلى أصل إسلامي لا يكف عن مشابهة نفسه.

ولعل ظاهرة الأبوات أوثق صلة بتحلل البنى الأهلية، العشيرة والطائفة والمحلة المعزولة، منها بانعكاس لها. ورغم ما يبدو اليوم من صعود للطائفية والعشائرية، فإنهما تعيشان اصطناعياً بفضل السياسة وخطط أطقم الحكم،

وليس لأي قوة استمرار خاصة بهما . يبتئس شيوخ العشائر اليوم من أنه لا كلمة لهم في عشائرهم ، وتُخيِّب قلة تضامن عموم الطائفة ظن المناضلين الطائفيين الراديكاليين ، فيواجهون المنشقين والفاترين بأشد سخطهم .

قبل الأبوات كانت النخبة السياسية والثقافية أكثر ذكورية بعدُ ، يرتدي أفرادها طرابيشَ حُمراً ، وينتسب أكثرهم إلى أسر معروفة ، تحمل غالباً ألقابا تركية : باشا ، آغا ، بيك . كانوا يتخاطبون بهذه الألقاب على كل حال . وكان شيخ العشيرة جزءاً من هذه النخبة ، لكن نفوذه كان في تراجع . ومثله أيضاً رجل الدين .

بلغت ظاهرة الأبوات ذروتها وختامها في آنٍ معاً في الحرب اللبنانية . اقترنت بالسلاح والشهداء والمعارك ، وانتهت حين لم تعد المعارك ممكنة . نقطة النهاية السياسية هي الاحتلال الإسرائيلي لبيروت في صيف ١٩٨٢ وخروج المقاتلين الفلسطينيين من لبنان . في سورية انتهت صيغتها الإسلامية في الوقت نفسه تقريباً ، مع مأساة حماة في شباط ١٩٨٢ ، وهي أيضاً آخر مغامرات التنظيم الطليعي الذي بناه مروان حديد .

كانت ظاهرة الأبوات التقدميين قد وُجدت في سورية على مستوى النخبة السياسية الحاكمة بعد الانقلاب البعثي الأول ، ثم ضمن نطاقات ضيقة ومتنحية ، شيوعية وبعثية مناضلة ، بعد عام ١٩٧٠ . بعد هذا العام هيمن في البلد أبٌ واحد ، حافظ الأسد ، رد السوريين جميعاً إلى أبناء قُصَّر . هناك أبناء متمردون ، وُضعوا في السجون لتأديبهم ، ومن حاولوا أن يكونوا آباء فعلا سُحِقوا وقتلوا . هذا ينطبق بخاصة على الإسلاميين .

ربما يفيد التذكير هنا أن اللحية ، وهي عنصر إضافي في التكوين الجسدي للأبوات الإسلاميين ، كانت شبه محظورة في سورية في أيام من سيُعرف في ثمانينات القرن العشرين بـ«الأب القائد» ، بعد أن كان «ابن الشعب البار» في العقد السابق . كان قد قتل الألوف وصار في خمسينات العمر ، وهذه مؤهلات مناسبة لأبوّة الشعب .

واكتمل تحلل الأبواتية التقدمية ، منظمات وعقيدة ونمطاً مثالياً للشخصية (شوارب ، نبرة عالية ، يقين بالصواب الذاتي ، شجاعة جسدية . . .) ، في أواخر ثمانينات القرن العشرين . الأب الرمزي لجميع الأبوات مات . المقصود الفكر والمثال الاشتراكي ، وما يميزه من منزع عملي وجمعي ، متجسداً في الاتحاد السوفييتي و«المعسكر الاشتراكي» .

كان الأبوات مرهَقين سياسياً بعد بيروت ، وها هم يتيتّمون رمزياً بعد سقوط «المعسكر الاشتراكي» . وكان جيل الأبوات تجاوز الشباب (متوسط أعمارهم قارب الخمسين أو جاوزها) ، وفقد زمام المبادرة الفكرية والسياسية .

نقطة ضعف الأبوات التقدميين أنهم لم ينتجوا المعاني والرموز التي عَرّفوا أنفسهم بها كما سبق القول . مات الاتحاد السوفييتي فمات ما بقي منهم معه . كانت فكرة التقدم نفسها تفقد هيمنتها العالمية ، وتتعرض لنقد سياسي وفكري نال من صلاحيتها كأساس جامع لحركة تاريخية .

أما الأبواتية الإسلامية فقد اندغمت فلولها في حركة الجهاد الأفغانية والعالمية . هناك يقيم المثال القديم العريق لكل «أبو» : رجال بلحى طويلة غير مشذبة ، وثياب يفترض أنها تقليدية (أفغانية في الواقع) ، اسم الواحد منهم أبو فلان منسوباً إلى بلد ، أبو مصعب السوري مثلا ، مصطفى نصار الست مريم . يدفع الجهاديون التشاؤم الإسلامي متعدد الطبقات إلى أقصاه ، ليتحول إلى حركة عدمية عنيفة ومتطرفة ، «القاعدة» وما يشبهها .

ماذا حل بمنظمات الأبوات؟ لم يكد ينقرض شيء منها ، لكنها تبدو عائشة في غير زمانها وفي غير مائها . منظمة فتح باقية ، لكن كجسم بيروقراطي لسلطة فلسطينية بلا قوة ولا استقلال ولا سيادة ، وحزب البعث السوري باق ، لكن كاستطالة جسيمة لنظام طغيان أمني . وهناك أحزاب شيوعية ، وهناك تنظيمات ناصرية ، لكنها مفتقرة جميعا إلى الاعتزاز بفكرها وتنظيماتها ، وأشد افتقاراً إلى التفاؤل والثقة بالنفس . تشبه شيوخاً حائرين وعاجزين ، أكثر من آباء واثقين .

هناك أيضاً الإخوان المسلمون . كانوا في استنفار دائم في مواجهة الثالوث البعثي الناصري الشيوعي ، اليوم يبدو أنهم يُؤتَون من مكمنهم ، من إسلاميين آخرين ، سلفيين أو سلفيين جهاديين ، ويبدون مثل غيرهم خارج مائهم . وخلال عشرين عاماً بين مذبحة حماة ١٩٨٢ و«ربيع دمشق» (٢٠٠٠-٢٠٠١) ، لم يبق للإخوان السوريين شكل ، جماعة تائهة مهزومة ، فقدت صوابها ، تتحرك في كل الاتجاهات في الوقت نفسه . أما من اعتقل منهم فقد تحول إلى مسحوق وهو حيّ ، قبل أن يتحول إلى تراب في مقابر جماعية مجهولة الأماكن .

فقدان الشكل هذا ليس واقعة استثنائية بخصوص منظمات الأبوات ، في الثمانينات وما بعد ، أو منذ بدء الحرب اللبنانية . لنفكر في الشيوعيين السوريين في السجون أو في «الجبهة الوطنية التقدمية» ، في البعثيين في الحكم ، في الناصريين الذين لم يعرفوا أين يكونون . في الشيوعيين اللبنانيين ، أو العراقيين ، في فتح أو الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين . لم يعد أحد يطابق نفسه أو يستطيع تعريف نفسه . قد يكون هذا تعريفاً صالحاً لانتهاء زمن الأبوات .

زمن الأنوات

مع تفكك الأبواتية التقدمية ، تناثر «الأعضاء» في كل اتجاه . انزوى بعضهم ، وتقطّعت السبل ببعضهم ، وانقلب بعضهم بشراسة على ماضيهم ، ولم يعد هناك ما يضبط الجميع أو يشدّهم إلى بعضهم .

ومن تحلل الأبوات أخذت تبرز ظاهرة الأنوات . كان الانخراط في منظمة والولاء لعقيدة والعمل مع «رفاق» (أو «إخوة») يُقيِّد أنا الأشخاص . الآن وقد انفرط عقدنا و«تحررنا» من أبينا الحزب أو التنظيم الثوري ، ومن أبينا المذهب المعصوم ، كيف لا تتضخم ذواتنا ونصبح آباء أنفسنا؟

الأنوات غير مسلحين ، قليل منهم بشوارب ، أدنى يقيناً ، ولا إيديولوجيون

غـالبـاً . وهم مُنداروِن نحـو الداخل ، داخل نفـوسـهم ، بعـد أن كـان الأبوات مُتوجِّهين نحو الخارج ، نحو المجتمع والعالم .

مذهب نهاية الإيديولوجيات يأتي على ذوق عموم الأنوات لأنهم يُحرِّرهم من أي مبدأ ، أو التزام فكري ثابت . ولأنهم لا يطيقون التزاماً ، فليس صحيحاً أن الأنوات ليبراليون ، وإن تكن الليبرالية أقرب إلى ذوقهم . ليبراليتهم هذه وجهة عامة من دون معنى محدد ، مزيج من فردانية وأولوية الحرية الشخصية وضمور للحس العام .

وحتى من بقي من الأنوات حاملاً الراية الماركسية فإنه أقرب إلى مُتوحّد ، يؤكد أناه عبر تمسكه بمذهبٍ قلما ينعكس فعلياً في تفكيره وعمله . لقد تغيرت الشروط الاجتماعية والنفسية للاعتقاد باتجاه أكثر فردانية ، وإن حافظت العقائد ذاتها على نفسها دون تغيير ، وإن ثابر بعض المعتقدين على إعلان ولاء غير منقوص لها .

«اليساري السابق» من الأنوات تعريفاً . لكن اليساري الدائم الذي لا يكف عن مخاصمته من الأنوات أيضاً . وغير قليل من هؤلاء الأخيرين أنوات مطلقون ، انقلب غرور العقيدة وغرور الحزب إلى غرور شخصي لديهم ، وهم منشغلون بحروب المكانة أكثر من أي شيء آخر .

مسار الإسلاميين مختلف . في سورية سحقوا بالكامل وقتل الألوف منهم . بعض من فروا خارج البلد تحولوا إلى «مجاهدين» . أما من كانوا أقرب إلى الإسلاميين ونجوا من الاعتقال فقد تحول بعضهم إلى أنوات . يهتمون بالثقافة ، ويأخذون «مسافة نقدية» من الإسلاميين ، فكراً وسياسة ، وينفتحون على غيرهم من التيارات العلمانية ، ويحصل أن يصف بعضهم نفسه بأنه «إسلامي مستنير» .

أما الإخوان المسلمون فلم يبق لهم شكل واضح كما سبق القول ، يمارسون توفيقاً لا يستقر بين تيارات ليبرالية وحداثية من جهة ، وتيارات إسلامية متشددة من جهة أخرى .

يُوحِّد الأنوات ويُقرِّب بينهم شعور بالعزلة وفقدان زمام المبادرة .

الأنوات مثقفون ، ومهتمون بالشأن العام عموماً . لكنهم فردانيون إلى أقصى حد ، يصعب أن يعملوا معاً ، وغالباً ما تفشل المجموعات المنظمة التي يشكلونها . كان أهمها في سورية «لجان إحياء المجتمع المدني» ، وقد ظهرت في عام ٢٠٠٠ ، ثم تلاشت بعد سنوات . لكن ذلك ينطبق أيضاً على أكثر المجموعات الناشطة في مجال حقوق الإنسان ، وهذا ميدان عمل مُفضّل للأنوات .

التجربة المكونة للأنوات هي تَحلُّل منظمات الأبوات ، لذلك فالانفراط والتباعد عن الأصل المشترك ، وليس التقارب لتشكيل تجمعات جديدة ، هو النازع الأقوى في تكوينهم .

ومن المحتمل أن الأنوات أكثر ظهوراً في البلدان التي كان هيمن فيها أبٌ واحد غليظ ، مثل صدام حسين وحافظ الأسد . الأبناء القُصّر المقموعون يظهرون تضخماً أنوياً تعويضياً . على أنه لا يبدو أن الأنوات قلة في فلسطين أو لبنان ، أو مصر . بعد المناضل ، المقاتل غالباً ، والمنظمة الثورية ، لدينا اليوم رجلٌ حديث المظهر ، وناشط في NGO (منظمة غير حكومية) ذات روابط دولية .

تكوين الأنوات لا يتوافق مع السريّة . نازع الظهور لديهم يتعارض جذرياً مع مناخات العمل السري ، فوق أن كثيرين منهم سليلو منظمات أبوات سرية فاشلة .

يحتاج الأنوات إلى العمل العام كي يظهروا ويُعترف بهم ، لكنهم أكثر نرجسية وأنانية من أن ينضبطوا بقضية عامة . هذا ظاهر في سورية اليوم . المعارضة السورية التقليدية ، وقبلها العراقية ، مكونة أساساً من أبوات سابقين مقموعين ، انقلبوا إلى أنوات . لذلك انقساماتها كثيرة وخصوماتها كثيرة ، ويتعذر أن تجتمع وتتعاون . ويغلب أن يكون السبب الأهم للمناكفات هو الظهور والشهرة والرغبة بالسلطة ، وإن انتحلت هذه النوازع اعتبارات عامة لتسويغ نفسها .

لا ترتد خصومات المعارضة السورية اليوم حصراً إلى التكوين الأنوي لأكثر شخصياتها ، لكن لعله لم يمر يوم كانت النوازع الشخصية فيه أكبر والاعتبارات العامة والإيديولوجية أدنى في شرح تلك الخصومات من اليوم . لم تتلاش الإيديولوجيات ولم تفنَ ، لكنها فقدت كثافتها وانفصلت عن العمل وتدهورت طاقتها التعبوية ، وجفَّ منها اليقين ، اليقين المعرفي واليقين الأخلاقي واليقين التاريخي . أصبحت إيديولوجيات «لايت» ، تفضيلات ذاتية وعناصر مكملة لهوية أنوات أفراد .

والمشكلة هنا ليست في الفردانية بحد ذاتها ، بل في نظام الأنا المطلق المميز لعموم الأنوات المتحدرين من منظمات أبواتية : أنوات غير مُقيّدة أو «غير دستورية» ، تفككت ضوابطها الأبواتية ونظام «نكران الذات» الذي كانت تطلبه منظمات الأبوات من أعضائها ، ولم تتطور لها ضوابط ومعايير سلوك جديدة . وبينما قد ينشغل الأنوات المطلقون بالقضايا الثقافية والسياسية والحقوقية المتداولة ، فإنهم أشد اعتناءً بالتكرس الذاتي .

كل الأسماء المعروفة في المعارضة التقليدية السورية اليوم هي من الأنوات ، وأكثرهم أبوات سابقون ، أو كانوا في محيط منظمات الأبوات ، التقدمية منها والإسلامية .

والأشد عبادة لأنفسهم من بينهم هم الأكثر تسبباً في الخصومات وتسميم الأجواء العامة . ليست لهم قضية تعلو على أنفسهم ، والثورة ليست إلا مناسبة جديدة للظهور وتبجيل الذات .

لكن من الأنوات من لم يكونوا في منظمات الأبوات . قادمون متأخرون إلى النشاط العام ، يعملون في الثقافة أو الإعلام (وقد قرّبت بينهما أدوات الاتصال الجديدة) ، أو في أنشطة حقوقية .

وبقدر ما إن الظهور والشهرة والمجد الذاتي هو ما يُحرِّك الأنوات ، فإنهم ينجذبون إلى وسائل الإعلام التي تُشبع هذه التطلعات أكثر من غيرها . وفي هذا ما قد يلقي بعض الضوء على ظاهرة «أعلمة» المعارضة السورية ، أعني

إشغال من يظهرون كثيراً في وسائل الإعلام مواقع الصدارة فيها .

لا يتمثل مثال الأنوات الشائع في أفراد حريصين على استقلالهم ، بل في أشخاص طموحين ، يهمهم الظهور على حساب غيرهم ، وليس التعاون مع غيرهم . هم أقرب إلى أنانيين مبتذلين منهم إلى أشخاص مستقلي العقل والضمير .

والمزاج العام للأنوات متشائم بصورة صريحة ، لا يجد شيئاً صحيحاً أو سليماً حوله . التشاؤم يُفرِّق والتفاؤل يجمع ، لذلك التفاؤل والأنا لا يجتمعان .

الشيمة الجامعة للأنوات هي التحاسد . وبقدر ما إن الحسد المتبادل قوة تفريق ، فإن تفرق الأنوات هو ما يجمع بينهم . كانت الهياكل التراتبية لمنظمات الأبوات وإيديولوجياتها القوية تحد من ظهور التحاسد ، بإخضاع الأفراد لمشروع مشترك .

والمشكلة الكبيرة التي نواجهها اليوم تتصل بضوابط السلوك في ظل تحلل الروابط الأهلية والمنظمات التراتبية . ليس الضوابط الأخلاقية وحدها ، بل النموذج بتمامه ، بشكله ودستوره ، هويته وقيمه .

الأنا المطلق هو الشخص المتروك لضميره الشخصي في مجتمع وفي ثقافة تراجعت فيهما الضوابط التقليدية ، وتفككت الأطر الجمعية الحديثة (الحزب ومشتقاته) ، ولما تتطور نواظم أخلاقية تحتسب لظهور الفرد وضميره . لن يغدو خروجنا من الأطر التقليدية ومن المنظمات التراتبية تحرراً عاماً دون تطوير أشكال انضباط جديدة ، فكرية وسياسية ونفسية . مجتمعاتنا المعاصرة لا تشكو من نقص الحرية وحده ، ولكن من نقص الانضباط الذاتي أيضاً .

لذلك لا يزال الأنا الدستوري نظاماً للشخصية يتعين ابتكاره في مجتمعاتنا وثقافتنا . قد يكون بعضنا أقل انشغالاً بمخاصمة غيرهم وأقل تمركزاً حول ذواتهم ، وأكثر انشغالاً بـ«الموضوع» ، أي بما يعملون عليه ، لكن هذه فوارق فردية هشة ، لا تشكل أساساً لأنا دستوري قابل للتعميم .

والتخاصم المستمر للأنوات مردّه بالضبط طابع الظاهرة المطلق . الأنا المطلق

عابد لنفسه ، لا قضية له غير نفسه ، ولا شريك له ولا ند ، الآخرون جحيمه ، ووجودهم بحد ذاته عدوان عليه . لذلك هو في حرب مستمرة . في سورية أمثلة «مخبرية» كثيرة على هذا النموذج .

وبين الأنوات عدد لا بأس به من النساء ، يفوق تخاصمهن تخاصم الأنوات الرجال .

ومن الوجهة الاجتماعية يحرك الأنوات نازع تمايز عن العامة ، وانخراط في النخبة . لذلك أيضاً لا يشكل «الأنا» نموذجاً اجتماعياً أو إنسانياً قابلاً للتعميم . لذلك أيضاً لا يصلح للسياسة العملية ، فإن فعل فسياسته متهافتة ولا محصول لها .

والأنا المطلق هو الأساس النفسي للطغيان . هو ذاته أنا طاغ . ثم إنّ تخاصم الأنوات المطلقة الذي لا ينتهي يزكّي الطغيان كحل للتنازع في أوساط النخبة ، ويحرم المجتمع من قيادات فكرية وأخلاقية مُقنعة . وهنا تناقض ظاهرة الأنوات . فهي بقدر ما تنزع إلى حرية بلا قواعد ولا دستور ، تؤول إلى إضعاف الحرية اجتماعياً ، وتسهيل أمر الطغيان سياسياً .

تحولات المجتمع

لا تنفصل ظاهرتا الأبوات والأنوات عن الشروط الاجتماعية والتاريخية لمجتمعاتنا في زمن ما بعد الاستقلال . الواقع أنهما تشكيلان تاريخيان مُهيمنان في أوساط الطبقة الوسطى المتعلمة ، ينضوي تحت كل منهما نموذج للدور العام ونمط مرغوب للشخصية ومناخ ثقافي مميز . الأبوات رجال «عمل» وتنظيم عموماً ، وبلغت الظاهرة الأوج بعد حرب حزيران ١٩٦٧ ، وانحدرت بعد احتلال بيروت ١٩٨٢ ، وانقرضت في أواخر الثمانينات . الأنوات رجال ثقافة أو «ناشطون» سياسيون وحقوقيون مستقلون ، وقد ينتظمون في «منظمات غير حكومية» ، ولعلهم بلغوا الأوج في مطلع القرن بفضل جزئي من الإنترنت ، ويحتمل أن تنحدر الظاهرة بعد الثورات العربية ، أو تندرج في تركيبات

اجتماعية وسياسية وفكرية جديدة ، تُحوِّرها تحويراً عميقاً .

وتعكس التشكيلتان حاجات اجتماعية حقيقية . فظاهرة الأبوات كانت تحيل إلى مطالب التغير الاجتماعي ، وعبّرت بذاتها عن هذا التغير . واستعارت عتادها الفكري إما من متاح عالمي ، اعتنقه كثيرون في أربع جهات العالم ؛ أو من إعادة هيكلة للفكر الإسلامي باتجاه راديكالي . وقد سبق القول إنها مرتبطة بتحلل الأطر الاجتماعية التقليدية ، العشيرة والطائفة والمحلة .

أما ظاهرة الأنوات فترتبط بظهور الفرد الحر ، الخارج على الأطر الجمعية القديمة وعلى التنظيمات التراتبية الحديثة . فردٌ يريد أن يكون مستقلاً ويقرر مصيره بنفسه .

لكن على نحو ما كان مردود منظمات الأبوات من التحرر الاجتماعي العام محدوداً ، لا نتوقع مردوداً مُهماً للأنوات على مستوى التحرر الفردي . الظاهرتان معبّرتان أكثر مما هما منتجتان .

يحول دون ذلك في الحالين انحدار طاقتهما الهيمنية العامة ، وتكوينهما المتمركز حول الذات وضمورهما الثقافي . يريد الأبوات أن يقودوا الجماهير . الجماهير افتراض مستبطن في تفكيرهم وتكوينهم . إن زالت الجماهير لم يعد للأبوات لزوم . لعل موت حزب البعث السوري ومنظماته الشعبية يعود إلى انحلال الجماهير في نظام حافظ الأسد وأجهزته ، وتحويلها إلى حشود خانعة ، تهتف للأب الأوحد . سيسهل هذا على «البعثي» بشار الأسد ، أن يُقيل الحزب الذي تحول إلى جيفة منذ أيام أبيه من «قيادة الدولة والمجتمع» (عبر إلغاء المادة الدستورية التي تقرر «قيادته للدولة والمجتمع» في دستور جديد للنظام القديم نفسه ، أُقِرّ في شباط ٢٠١٢ ، بعد نحو عام من الثورة السورية) . المثير للسخرية أن الحزب أقيل ولم يُقَل ، وبقي كل شيء مثلما كان .

بالمثل ، يريد الأنوات التمايز عن جمهور غُفْل غير متمايز في نظرهم . وجود الجمهور لازم لتمايزهم ، وإن كانوا لا يتطلعون إلى قيادته ، ويكتفون بعدم الاختلاط به أو التماثل معه .

من الجذور المهمة لظاهرة الأنوات تواري الجمهور طوال عقود وامّحاء ملامحه. التمثيل الثقافوي للجمهور، أي تعريفه بالثقافة الموروثة و«الهوية» (وهذا من مذاهب الأنوات المفضلة) يجد شرط إمكانه الأعمق في غياب الجمهور، أصواتاً وصوراً، وفي اعتقاد المثقف الأنا أنه يستطيع تمثيله في فكره دون مقاومة منه.

يقاوم الجمهور اليوم تمثيلاته السياسية والثقافية في آنٍ واحد. هذا مسوغ إضافي للاعتقاد بزوال الأنوات مع الثورات. هناك اليوم ما لا يُعدّ من نساء ورجال، ولا يبدو أنهم يحتاجون إلى شيء من الأنوات لقول ما يريدون وتمثيل أنفسهم. فوق أنهم يُدرِجون أجسادهم في صراع مصيري، يتواتر أن يفقدوها فيه، بينما أخرج الأنوات لحمهم من السياسة، ونابت عنها كلماتهم المجردة.

رغم أن أطر عمل الأبوات والأنوات التي تكلمنا عليها مستقلة أو معارضة، فإن كونهما تشكيلين تاريخيين أو «سمتي عصر» غالبتين يطبع حتى نظم الحكم. كان حافظ الأسد، شخصاً ونظاماً، من الأبوات (جرى تأليهه في زمن انحدار الأبواتية، الثمانينات وما بعد، وهو زمن انحلال الجمهور أيضاً)، وموجة الاعتراض الأقوى التي واجهها حملت طابعاً أبواتياً: التنظيم السري والسلاح والعقيدة الوحيدة الصحيحة، لكن على أرضية إسلامية. أما بشار الأسد فمن الأنوات، ولا يبدو أنه يحمل اقتناعاً عميقاً بأي شيء، على ما توحي إيميلاته المسرّبة مؤخراً (آذار ٢٠١٢). ولعل من مشكلات نظام بشار الأسد بنيةٌ أبواتية لنظامه وذهنية أنواتية لشخصه وأترابه. الفاشية هي الحل.

ولا يبدو أن قدرة نظام بشار الأنواتي على القتل تحسد في شيء قدرة نظام أبيه الأبواتي. لكن بينما كان الاعتراض على النظام الأبواتي اعتراضاً أبواتياً، أمكن للنظام سحقه دونما صعوبة، يواجه نظام الابن ثورة شعبية، لا يبدو قادراً على إخمادها، رغم التوسع في استعمال أدوات الأب وأساليب نظامه المتوحشة.

أزمنةٌ تتغير

ماذا يحتمل أن يكون تأثير الثورة على الأنوات؟

تُخيِّب الثورات الآمال على المدى القريب غالباً ، وهذا مناخ مناسب لتكاثر الأنوات ، الأفراد المنعزلين الذين يأخذون على العالم أنه لم يسمع كلمتهم . وسيكون لدينا الكثير من القصص التي تروى بضمير المتكلم : أنا كنت ، وأنا قلت ، وأنا فعلت . . .

لكن إذا سقط النظام ستكون الثورة حدثاً تأسيسياً لجيل جديد ، من دون عقيدة مقدسة أو ما يُقاربها ، ومن دون فردانية طاغية . وقد تدشن الأنا الدستوري ، أي المسؤول اجتماعياً والأخلاقي والقادر على التعاون مع غيره . وربما تتطور أشكال تنظيم وعمل جديدة ، متمايزة عن الحزب أو المنظمة الثورية ، كما عن المثقف الفرد المنعزل أو المنخرط في منظمة غير حكومية .

هذا مرجّح بخصوص جيل الشباب . هؤلاء مستقلون عن الأطر التقليدية وما بقي من منظمات حديثة ، ولا ينقصهم الانشغال بأنفسهم ، بل لعله أقوى من أي وقت سابق بتأثير المفعول النرجسي للكاميرا (لكل منهم أرشيف من الصور أغنى بما لا يقاس من أرشيف أي كهل ميسور) ومواقع التواصل الاجتماعي ووسائل الاتصال الجديدة . لكنهم خلافا للأنوات الكهول ليسوا متشائمين ولا موتى القلوب ، وغير منخرطين في حروب المكانة ، وعلاقتهم بالجمهور العام ليست علاقة قائد/ مقود ، ولا علاقة تمايز الفرد الفريد عن الحشد غير المتمايز . الاحتمال قوي لتطور الأنا الدستوري بين الشباب بعد الثورة .

أما الأنا المطلق ، سليل تحلل منظمات الأبوات ، فنرجح أن يكون في سبيله إلى الانقراض . الثورة هي ذروة ونهاية سيرته السياسية . يرجح هذا التقدير أن الأنوات كهول أو شيوخ عمراً .

وبقدر ما يرجح أن يكون لإسلاميين دور عام مهم بعد الثورة ، فإن من شأن ذلك أن يوسع ، لا أن يضيق ، دائرة الأنوات المتوحدين ، وإن ربما وجّه عتادهم الفكري في اتجاه مضاد للإسلاميين . ظاهرة الأنوات علمانية جوهرياً ، رغم

وجود أنوات إسلاميين (وهي ظاهرة ليبرالية ، رغم وجود أنوات ماركسيين) . غير أن الإسلامية والماركسية مزاجان خاصان هنا أكثر مما هما إيديولوجيتا عمل فعليتان ، إسلام لايت وماركسية لايت . «الأنا» الماركسي والإسلامي «مستقل» ، لا ينخرط في منظمة .

أما إذا وقعت سورية في حرب أهلية شاملة ، أو تطاوَل الوضع الحالي ، وهو ضرب من حرب أهلية فاترة ، فسيقوي ذلك من الروابط الأهلية ، ويحكم على الأنوات بمزيد من العزلة والإطلاق ، وإن ضِمن الطوائف .

اليوم ، مع تحول حشود الأتباع إلى جماهير ثائرة جديدة ، ومع فرض مدرك الثورة نفسه ، وقد كان مركزياً في عالم الأبوات الفكري دون أن يشهدوا هم أنفسهم ثورات اجتماعية فعلية ، هل يحتمل أن نشهد أبواتية جديدة؟ أو تركيباً بين ظاهرتي الأبوات والأنوات؟ ألا تبدو الإسلامية ، وفي الصيغة السلفية أكثر من الصيغة الإخوانية ، تشكيلاً أبواتياً جديداً (يقين ، قيادة ، منزع واحدي)؟

من جهة أخرى ، أليس الأنا الدستوري ضرباً من تركيب بين الظاهرتين ، يتجاوز انعزال الأنا وأنانيته نحو مسؤولية عامة ، ولا ينحل في هيكل أبواتي تراتبي جمعي ماحٍ للشخصية؟

على أن الكثيرَ مرتبط بالمناخات السياسية بعد الثورات . ظاهرة الأنوات نتاج تحلل منظمات الأبوات في شروط استبداد سياسي خانق وزوال الجمهور النشط . في شروط سياسية أكثر حرية ، من المحتمل أن تظهر أشكال تنظيم وتفكير وعمل جديد ، أكثر ملاءمة وأقبل للتطور .

دمشق ، أيار ٢٠١٢



-١٣-

الأزمة الوطنية ونهاية المثقف النبي

بين أواخر سبعينات ومطلع ثمانينات القرن العشرين ، قبل أكثر من جيل من اليوم ، تفجّرت في سورية أزمة وطنية كبيرة ، وتسبّبت في محنة إنسانية غير مسبوقة في تاريخ البلد ، وفي سقوط ما كان واحداً من أكثر البلدان العربية تقدّماً في دوّامة تدهور شامل . وكان من التوابع غير المباشرة لتلك المحنة ، تحوُّل «الجمهورية العربية السورية» إلى «سورية الأسد» أو المملكة الأسدية ، وتكوّن سلالة مالكة فتيّة وضارية ، قادت بدورها إلى أزمة متفجّرة أخطر بما لا يُقاس ، تجاوزنا اليوم شهرها الأربعين .

وبينما من المفهوم أن تتمايز مواقف السوريين العامّين من سياسيين ومثقفين وعموم السكان حيال ذلك الصراع الكبير ، فإن ما يصعب فهمه أن نحو ٣٠ عاماً انقضت (قبل تفجّر الجولة الراهنة من الصراع) دون أن ينظر المثقفون السوريون في تكوين بلدهم وتاريخه ، وتجاربه المكوِّنة ، ومواطن قلق كيانه واجتماعه ، وبؤر التوتر السياسي والفكري في بنيته ، ومنابع الصراع والعنف في هياكله ووعيه الذاتي ، ومخاطر تفجّره وتفكّك كيانه ، وسُبُل تجاوز انقساماته ونقاط التصدّع فيه ، والسياسات والخطط اللازمة لاستوائه بلداً قابلاً للتطوّر ، يوفّر الحد الأدنى من العدالة والكرامة لسكّانه . يفترض المرء أن الأزمات الكبرى هي ، في الوقت نفسه ، فُرَص للتأمل التاريخي ، الموجّه نحو تجنّب تكرّر مثل هذه الأزمات . فكيف حصل أنه لم يصدر كتاب أساسي واحد ، ألّفه سوري أو سوريون ، يُلقي نظرات على مصادر التأزّم السوري المتكرّر؟

أنوّه بدايةً أن المثقفين المعنيّين في هذا السياق المخصوص هم كتّاب ، أكثرهم من مواليد ثلاثينات القرن العشرين وأربعيناته ، وكانوا في ثلاثينات أعمارهم

وأربعيناتها -وقليل منهم في خمسيناتها- وقت تفجرت الأزمة الوطنية السورية الأولى بين عامَي ١٩٧٩ و١٩٨٢ . ومن باب التمثيل يمكن ذكر أسماء أنطون مقدسي (١٩١٤- ٢٠٠٥) وحنّا مينة وإلياس مرقص (١٩٢٩-١٩٩١) وأدونيس وزكريا تامر ووليد إخلاصي وحيدر حيدر وصادق جلال العظم وجورج طرابيشي (١٩٣٩ - ٢٠١٦) وسعدالله ونوس (١٩٤١- ١٩٩٧) وممدوح عدوان (١٩٤١- ٢٠٠٤) وغادة السمان وميشيل كيلو وبرهان غليون وعزيز العظمة . السِّمَة العامة لهذا الجيل أنه حمل قضايا كبيرة ، لكنه قلّما انخرط في صراعات فعلية .

قد لا يستطيع الواحد منا ، لأسباب سياسية أو إيديولوجية ، أن يقول شيئاً عن مجزرة المدفعية (حلب ، ١٦ حزيران ١٩٧٩ ، سقط فيها عشرات من طلاب الضباط العلويين على يد إسلاميي «الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين») أو مجزرة تدمر (٢٧ حزيران ١٩٨٠ ، قُتل فيها ما بين ٥٠٠ و١٠٠٠ من معتقلي الإخوان في سجن تدمر ، على يد سرايا الدفاع بقيادة رفعت الأسد) أو مذبحة حماة الكبرى (شباط ١٩٨٢ ، سقط فيها ما قد يصل إلى ٣٨ ألفاً ، حسبما تبجّح رفعت الأسد ، أبرز أبطالها) ، واعتقال عشرات الألوف وإعدام ألوف في سجن تدمر ، عن التعذيب في المقرّات الأمنية والسجون ، لكن لذلك بالذات يمكن للنظر في ما وراء السياسة من تكوين البلد وتاريخه أن يكون المخرج المناسب للكاتب ، والنافع للبلد . كان من شأنه أن يرتفع بسويّة النقاش والتفكير إلى ما يتجاوز الاستقطابات السياسية والإيديولوجية الراهنة ، ويوفّر موادّ تاريخية وأدوات بحثية للنظر في مبنى البلد ومعناه . كنا ككتاب ومثقفين وناشطين سياسيين في وضع أفضل حتماً لو ، خلال ٣٠ عاماً ، وجدنا عشرة كتب بأقلام سوريين تُنعم النظر في مسارات سورية ومصائرها .

لا شيء . لماذا لا شيء؟

سياسة الحقيقة

أول ما يرد إلى البال أنه في سورية لا يمكن للكتابة ، مهما اجتهدت في

تجنّب السياسة ، أن تتجنبها بالقدر الذي يجنّب الكاتب المتاعب . فإما أن يتجاهل الحقبة المعاصرة كلياً ، وهو ما كان خيار البعض ، أو يتجنّب شؤون البلد تماماً ، وهذا ما كان خيار آخرين (يتكلمون على الوطن العربي والأنظمة العربية والعالم الثالث والبلدان النامية) ، أو «يُمغمغ» الكاتب في الكلام على هذه الحقبة ، ما يخرج عمله من نطاق الجدية .

يتعلق الأمر في كل حال بالشروط السياسية لقول «الحقيقة» . الحقيقة سياسية دوماً وفي كل مكان ، لكنها سياسية بصورة مضاعفة في سورية ، لأن النظام السياسي مبني جوهرياً على نفي جهود التقصّي المستقلّ والنظر الحرّ في نشوء الأجهزة السياسية وبُنيتها وتاريخها وأفعالها ووظائفها . بحكم تكوينه وملابسات نشوئه وسيرة قيادته ، النظام الأسدي مصمَّم على تحريم الكلام في موضوع بُنية السلطة وأدوات الحكم ، وتاريخ الحاكمين ، وتاريخ البلد نفسه . وهو يبني سورَين عاليَين في وجه مطالب الحقيقة : السور الإعلامي الإيديولوجي الذي يتكفل بتسمية الأشياء بغير أسمائها (الانقلاب ثورة ، وزير دفاع ٥ حزيران بطل الأمة ، الطائفية وحدة وطنية ، أجهزة الخوف أجهزة الأمن) ، والسور الأمني القمعي الذي يمنع تسمية الأشياء بأسمائها . يحيل هذا إلى مجال التابو المحروس بالخوف كلَّ ما هو أساسي من بنيان البلد وتكاوينه الاجتماعية والسياسية . من ينتهك التابو يعرّض نفسه لمخاطر كبيرة .

ربما يلجأ الكاتب إلى اسم مستعار مثلما فعل مؤلف كتاب **حوار حول سورية** في تسعينات القرن الماضي (الكتاب أسئلة وأجابات عن سورية في سنوات حكم حافظ الأسد ، مُوقّع باسم محمود صادق ، وهو اسم- قناع لكاتب سوري معروف) . لكن حتى هذا كان نادراً . وحتى كتب مترجمة عن سورية كانت لا تجد ناشرين وقتها : منها مثلاً كتاب فولكر بيرتس عن **الاقتصاد السياسي في سورية** ، ومنها كتاب هانز غونتر لوبماير **المعارضة والمقاومة في سورية** . كانت نسخ مصورة للكتابين تُتداول على نطاق ضيق في أوساط المعارضين المهتمين بعد عام ٢٠٠٠ . كان الخوف عاماً ، يطال لبنان ومنابره ودور نشره ، فضلاً عن سورية والسوريين .

لقد تعرّض أكثر من جيل من المعارضين السوريين، العلمانيين منهم والإسلاميين، للسحق على يد التركيب السياسي المسيطر، لأنهم حاولوا بطرق مختلفة انتهاك التابوهات السياسية المفروضة. ويبدو أن جيلاً من الكُتّاب مارس الرقابة الذاتية وهو يرى هذا المصير، دون أن يقع أفراده في التجارب شخصياً.

لكن لا يمكن للخوف أو لعواقب قول الحقيقة أن يكون مسوّغاً كافياً للالتزام بمحرّمات يُفترض أن تحدّيها وانتهاكها هو تعريف المثقف بالذات، حتى قبل أن يكون واجبه. الموضوع أهم من أن يُسكت عنه من جهة، والمعنيون فئة يتمتع أفرادها بحصانة نسبية أكبر من غيرها من جهة ثانية، وغير قليل منهم يعيشون خارج البلد من جهة أخيرة. وفضلاً عن ذلك، لم يكن يُنتظر من المثقفين اتخاذ مواقف سياسية ربما ينفرون منها، بل النظر في كيان البلد وتاريخه ومصيره، أي القيام بعمل ثقافي عام. ليس هذا بالأمر الآمن تماماً، لكنه ليس بخطورة الكلام السياسي الصريح.

ثقافة المآلات النهائية

نرجح أن جذراً إضافياً للمشكلة يتصل بمفهوم المثقف ودوره.

في سبعينات وثمانينات القرن العشرين، كان المثقفون «تقدميين». وقتها كان التقدم إيديولوجيا اجتماعية وتاريخية في آن، عقيدة وكفاحاً من أجل العدالة وتحرّر المحرومين، وكذلك تطلعاً إلى «الالتحاق بركب العالم المتقدم». لكن في تلك السنوات نفسها، كان العنصر الأول يتراجع لمصلحة العنصر الثاني. من جهة، كان التقدم كمفهوم يعاني من أزمة فكرية أخذت تعكسها في حينه وتُعرِّف نفسها بها أدبيات ما بعد الحداثة؛ ومن جهة ثانية كانت التقدمية، أي عقيدة التقدم السياسية على نحو ما تمثلت في الشيوعية السوفييتية، تُمعن في التدهور والجمود قبل أن تنهار في أواخر ثمانينات القرن الماضي. البعد التطوري للمفهوم بقي حيّاً في الإطار العربي لأن وضعية المثقف أو تعريفه يتصل به. المثقف شخص يعمل على أن نتطور ونتقدم لندخل

«العصر» ونصبح حديثين. لكن مع انفصاله عن الكفاح السياسي والاجتماعي، وعلى خلفية صعود الإسلاميين في تلك الحقبة، حلّ محلّ مفهوم التقدم مفهوم زماني غامض وضعيف الحساسية الاجتماعية: الحداثة. المثال المكنون في المفهوم الأخير هو التنظيمات الغربية المعاصرة، التي، بصرف النظر عن أي جدال حول كوْنيِّتها الناجزة، فإن الصدور عنها، لا عن مجتمعات تاريخية عينية أقرب إلينا، كتركيا أو البرازيل أو الهند، يشكّل تعجيزاً لمجتمعاتنا وإرهاقاً لها بما لا تطيق. هذا غير أن الانطلاق من المثال المُشتَهى، «المستقبل المستشرف» على ما عبّر عبد الله العروي في **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، يجعل أوضاع الجور والقمع والاضطهاد والتمييز القائمة في بلداننا الآن غير مرئية ولا تستحق الاهتمام، أوضاعاً نسبية ومرحلية وعارضة، وقد تكون ثمناً لا بدّ منه من أجل بلوغ المآل المرغوب. وهذا حكم بالإعدام على الحسّ السياسي والأخلاقي، وهما مشدودان بطبيعة الحال إلى الراهن ومضطرَب حياة الأحياء وكفاحهم. وبالفعل يندهش المرء من خلوّ مجلدات سميكات لكتاب حداثيين سوريين حتى من سطور من التعاطف مع مقهورين، حتى من احتجاج ضميري على مجازر رهيبة، حتى من بضع كلمات غاضبة على جرائم كبيرة.

ثم إن توجيه مفهوم الحداثة ضد الإسلاميين، أساساً وحصراً، يجعله أعمى عن منبع التمييز والعنف والفساد في مجتمعاتنا: نظم نخبوية امتيازية، يجد إيديولوجيو الحداثة أنفسهم على قرب من طوابقها العليا، المنظّمة، وبالكاد يقولون شيئاً عن إفراطها في الفظاظة.

الحداثة متصوَّرةٌ، في كل حال، كمآل أخير أو غاية نهائية، لا كإنسانية تصنع تاريخها، وكانخراط شخصي في صراعات اليوم الاجتماعية والسياسية والفكرية الصانعة للتاريخ.

ليست السياسة التحرّرية وحدها غير ممكنة على أرضية مفهوم الحداثة، المنحاز لكل ما هو منظم وأعلى ومتشكل ومركزي ضد ما هو فوضوي وأدنى ولا شكل له وهامشي؛ ولا العدالة والكفاح من أجل الحرية وحدهما؛ وإنما معرفة

أي شيء مهم عن واقع الحياة البشرية أيضاً . ليس أمراً عارضاً أننا قلّما نجد وصفاً لواقع معيش ، أو تحليلاً لأوضاع راهنة ، عند المثقف الحداثي .

أما المثقفون السوريون الذين حضرت جوانب من الواقع الفعلي في تآليفهم فهم إما من نقاد الإيديولوجية الحداثية (برهان غليون) أو هم أكثر انشغالاً بالبشر الفعليين منهم بالدعوات الإيديولوجية (ممدوح عدوان) أو هم مثقفون اقتربوا من ميدان السياسة وانخرطوا في حركة الاعتراض السياسي (صادق جلال العظم ، وتحديداً بعد «ربيع دمشق») .

ثقافة الماهيات

لكن هل يُحتمل أن بعض جذور امتناع الكتاب السوريين عن النظر في تكوين سورية وتاريخها ومصيرها تكمن أيضاً في تكوين سورية ذاتها ، لا في تكوين المثقفين وحدهم؟ قد نلاحظ أن معظم المثقفين السوريين من الجيل المشار إليه كانوا لا يعترفون بسورية كي يعرفوها . كان المثقف السوري قومياً عربياً أو «قومياً سورياً» ، أو هو «قومي إسلامي» إن جاز التعبير ، يفكر بـ«أمة إسلامية» متخيلة لا بسورية واقعية ، هذا حين لا ينحصر أفقه في الطائفة والعشيرة . تأخر ظهور المثقف السوري ، الذي يعرّف نفسه بسوريته ، عن الظهور المتأخر للمثقف في سورية . أعني أن الصفة السورية تأخرت حتى عن ظهور المثقف ، ولعلها لا تعود إلى زمن أبكر من سنوات حكم بشار الأسد الأولى و«ربيع دمشق» . ينحدر إلينا من زمن أقدم تعريف المثقف لنفسه كـ«مفكر عربي» أو «كاتب عربي» من سورية!

هذا ، بالمناسبة ، ليس حال لبنان ، ولا فلسطين ولا العراق ، ولا حتى الأردن ، ولا بطبيعة الحال مصر . مثقف الماهيات عاش طويلاً في سورية وحدها .

سورية في عرف الإيديولوجيات التي كان يتوزع عليها مثقفو البلد كيانٌ مرحلي عارض ، الأمر الذي ينال من جدارته بالمعرفة والتمثيل الفكري لمصلحة

ما يُفترض أن يكون ماهية ثابتة دائمة من أم «ثقافية» (عربي ، إسلامية ، «سورية») ، على نحو ما كانت الحداثة تنال من الجدارة المعرفية لحاضرنا لمصلحة مآلات نهائية ، إما نبلغها يوماً أو «ننقرض» .

ولعل الولاء لهذه الماهيات يفسّر ذلك الإصرار المدهش على تجاهل مشكلات الطائفية ، رغم كونها بؤرة لا جدال فيها للعنف والتمزق في البلد . «مثقف الماهيات» يرفض الشغل عليها لأنها تنتمي إلى عالم الوجود والسياسة العارضة الذي لا قيمة له ، و«مثقف الغايات النهائية» يرفضها لأنها من وجوه عالم آفل ، مهما طال به الزمن . وهي ، فوق ذلك ، التابو الذي يخصّه النظام بأشدّ الحماية .

إلى «ربيع دمشق» وما بعده ، نَدين بالقليل الذي كُتب عن سورية ، منتهكاً تابوهات ، ومُسمّياً أشياء بأسمائها ، وموفّراً عناصر للتفكير في العالم السوري . في هذه الفترة ، عملت مساهمات لأنطون مقدسي وصادق جلال العظم وبرهان غليون وميشيل كيلو ، من الجيل الأقدم ، على نقل سورية من موقع إطار سلبي لعمل المثقفين إلى موضوع لتفكيرهم وإطار فاعل لانخراطهم العام .

لكن كان في المشهد جيل جديد من الكتاب والروائيين . هؤلاء ، وهم من مواليد ما بين خمسينات القرن العشرين ومنتصف سبعيناته ، أكثر سوريةً من سابقيهم ، وأقرب إلى أرض الصراع الفعلي . لكن حتى ما كتب في هذه الفترة لا يلبّي الحاجة إلى النظر في عين بلدنا وكتابة سيرته .

أنبياء العدم

والخلاصة أنه تواطأت ثلاثة عوامل للحيلولة دون التفكير في سورية وتمثيلها معرفياً : ١) الصفة السياسية المخيفة للمعرفة السياسية ؛ ٢) وإذابة الحاضر في مخطط تاريخي يؤول إلى الحداثة ؛ ٣) وإذابة الوجود الوطني في أمة ماهوية واسعة . يتعلق الأمر في كل حال بكون المثقف وكيلاً لماهية لا تظهر مرة ، ولغاية نهائية نائية مرة . ليس مثقف الحياة المعيشة والوجود العياني ، بل مثقف الطوبى

أو الخلاص . أو هو ببساطة المثقف النبي .

والمزاج الطبيعي للمثقف هو التشاؤم ، بسبب نأي غايته وامتناع ماهيته عن الظهور . ومثل الأنبياء القدامى ، لا يكفّ أنبياء اليوم عن تقريع الجمهور على غفلته وقلة وعيه .

بالمناسبة ، لا تتعارض إذابة الراهن في المآل الأخير مع المنطق العميق للفكر الإسلامي ، ولعلها تستعيد قراراً «تاريخانياً» مؤسِّساً للإسلام ذاته منذ سنوات الوحي التي أدرجت العرب في الأفق الإبراهيمي وقتها . وهذا فوق انتحال الدور النبوي ، النافر منذ وثيقته الأصلية ، القرآن ، من التفاصيل والكثرة والتغيّر ، لمصلحة المجمل والواحد والخلاص . كما لا يتعارض حل الوجود الفعلي في ماهية أعمق مع نزعة متأصلة في الفكر الإسلامي أيضاً ، تثابر على إنكار الأوضاع القائمة لمصلحة ماهية مفترضة ، متمثلة في السلف أو الخلافة ، وإنكار الوجود الدنيوي لمصلحة الآخرة .

لكن أليس خفض قيمة الوجود الواقعي هو العمق المشترك لكل نزعة عدمية؟ ما العدمية غير الإعلاء من شأن المآل الأخير والماهية الثابتة على حساب المعيش الراهن ، أو الآن وهنا؟ هل يسجّل الحداثي أو العلماني فرقاً ذا قيمة عن الإسلامي حين يشاركه في تخفيض جدارة الراهن بالمعرفة والسياسة ، والحياة؟ أليس ، بالأحرى ، يعزّز الاستعداد العدمي عبر ما يخلقه من فراغ فكري وسياسي وقيمي ، لا يمتلئ ، وهماً ، بغير الفراغ الإسلامي؟

قد يكون أنبياء اليوم على خصومة مع نبوة الأمس ، لكنهم متشرّبون كثيراً بمنطقها الأخروي وروحها التي تتراوح بين الانكفاء عن الحياة في عالم متغير وبين اقتحامه وإخضاعه .

وبعبارة أبسط ، لقد كان المثقفون ، بحكم تعريفهم لأنفسهم ، كمبشرين بزمن آخر أو ممثلين لجوهر مكنون ، وكلاء للعدمية في تاريخنا المعاصر . مواجهة العدمية تقتضي طيّ صفحة المثقف النبي الذي ورثناه من «عصر النهضة» ، ومزامنة ومعايشة وجودنا الفعلي . هذا المثقف تشكّل تاريخي ، له بداية ،

«النهضة» ، وله نهاية : الثورة الاجتماعية .

وما نرتّبه على ذلك هو أن النظر إلى واقع بلدنا وتكوينه ليس فقط النهج الفعال لإدراك جذور محنته وأوجاعه ، بل هو أيضاً سبيل القطيعة مع غرائز الفكر الإسلامي الطوباوية ، ومع العدمية في تناسخاتها القديمة والحديثة .

مثقف جديد؟

هل الوضع مختلف اليوم؟ هل هناك مؤشرات على ظهور نموذج جديد للمثقف ، يقاوم التمييز والقمع والتهميش هنا والآن ، بدل مُنشِدي العدم و«الخراب الجميل» (أدونيس) ، المثقف النبي المعني بالغايات النهائية والماهيات الحقة؟

إذا صح التحليل السابق ، فإن الفرصة اليوم أكبر لتفحّص كيان سورية وقدَرها وضميرها .

انكسرت التابوهات السياسية ، وإن مع تكسّر البلد ذاته .

والثقة بالأنبياء الجدد وعقائدهم أدنى من أوقات سابقة .

والفراغ الإسلامي ، الذي لا يملأ فراغ غيره بغير عنف لا يُحدّ ، مُرشّح في وقت قريب لإثارة موجة من النزوع الدنيوي ، مُوجّهٍ نحو الهُنا والآن ، كاسرٍ للتابوهات الدينية ، ومضادّ للعدمية .

الانشغال بالدنيا السورية ، وتكوين البلد البشري والطبيعي ، وتقصّي جذور العنف والعداوة في مواريثه وهياكله وسياساته ، هو ما من شأنه أن ينصب حواجز في وجه العدمية بأشكالها كلها : عدمية الأنبياء المعاصرين ، عدمية الدين الأخروي ، وعدمية الطغيان الذي لا يكفّ عن تحطيم الكثرة وبتر الذاكرة وفرض الأبدية كينونة وحيدة للأحياء ، أي موتاً أبدياً .

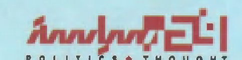
ومن «ربيع دمشق» إلى الثورة السورية لدينا تجربتان مؤسِّستان ، يجمع بينهما العمل من أجل امتلاك السياسة ، واستعادة ملكية البلد لسكانه .

تمثل التراجيديا السورية أقاصي المصير الإنساني من تعذيب ورعب وموت

وشتات وتمزّق ومنفى ، وغضب وكره وخيانة ، من محدوية الإنسان وعظمته ، من الجريمة والتضحية . وهي لذلك فرصة للتأمل في مصير الكائن الذي اسمه سورية ، ومصير الكائن البشري عموماً .

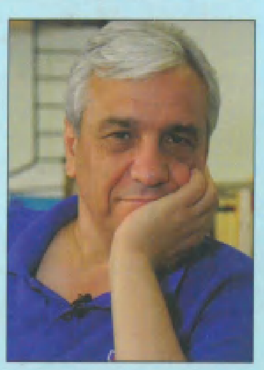
اسطنبول ، تموز ٢٠١٤

CULTURE AS POLITICS: INTELLECTUALS & THEIR SOCIAL RESPONSIBILITY IN THE TIME OF MONSTERS



الثقافة كسياسة

المثقّفون ومسؤوليّتهم الاجتماعيّة في زمن الغيلان



الثقافة قوّة سياسيّة بما هي ثقافة، بما هي شكل من أشكال العمل العامّ له شخصيّته الخاصّة وكرامته الذاتيّة. من واجب المثقّفين أن يتدخّلوا في السياسة في كلّ وقت، في أوقاتنا الدمويّة اليوم بخاصّة، وأن يقولوا كلامًا واضحًا عن السلطة وعن السجن والتعذيب والعنف والتمييز والقتل والمنفى والكراهية والتحقير والتعصّب والعنصريّة. لكن هناك شيء واحد أسوأ من أن يعمل المثقّفون كسياسيّين عمليّين، هو زعم المثقّف بأنّ مجاله هو الفكر أو الفنّ، أو أنّه لن «يلوّث» نفسه بالسياسة وشؤونها. في مثل شروطنا الراهنة، هذا المسلك استراتيجيّة تبرّر الراهن دومًا، ولا تبرّر غيره. حين يُقتَل الناس بكلّ طريقة، حين يُذَلّون ويُهانون، حين يُحاصَرون ويُجَوّعون ويموتون جوعًا، وحين يكون ذلك سياسة عامّة شعارها هو «الجوع أو الركوع!»، حين تُغتصَب النساء والأطفال في مقرّات أجهزة الأمن، حين يُقتَل المئاتُ منهم بالغازات السامّة خلال ساعة، حين يُدفَنون تحت أنقاض بيوتهم المقصوفة بالبراميل المتفجّرة، فإنّ مَن يتعالى حينها على السياسة فاقد للإحساس وللإنسانيّة ذاتها، ويغلب أن يكون هذا التعالي قناعًا للانحياز إلى الأوضاع القائمة، وهو يجرّد نفسه من القدرة على إدانة قتلة آخرين إدانتهم واجبة: داعش وأخواتها.

هذا أصل بعض صمت الصامتين؛ تصمت لزمن طويل على قاتل تواليه، فلا يبقى لك وجه للكلام على قاتل صاعد تعاديه.

لا يمكن للخوف أو لعواقب قول الحقيقة أن يكون مسوّغًا كافيًا للالتزام بمحرّمات يُفترَض أنّ تحدّيها وانتهاكها هو تعريف المثقّف بالذات حتّى قبل أن يكون واجبه. الموضوع أهمّ من أن يُسكت عنه من جهة، والمعنيّون فئة يتمتّع أفرادها بحصانة نسبيّة أكبر من غيرها من جهة ثانية.



